NUOVI SAGGI
SU L' INTELLETTO UMANO

PENSATORI ANTICHI E MODERNI

G. G. LEIBNIZ

NUOVI SAGGI SU L'INTELLETTO UMANO

PREFAZIONE E LIBRO PRIMO

INTRODUZIONE, TRADUZIONE E COMMENTO
DI
ALFREDO GIANNOTTI

Seconda edizione

"LA NUOVA ITALIA" EDITRICE
FIRENZE

BIBLIOTECA CIVICA

BIBLIOTECA DI STATO
THENE
193
LEI

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Stampato in Italia

22-2-1947 Firenze – Tipocalcografia Classica - Via Mannelli 29 r

7253

INTRODUZIONE

Non desidero appesantire il volumetto, che è destinato alla scuola, con una lunga e laboriosa introduzione, che finirebbe poi per non esser letta; dirò semplicemente due parole per avviare i giovani a quella retta interpretazione del pensiero leibniziano, che troverà dopo il suo compimento nella lettura del testo e delle note.

I *Nuovi Saggi sull'intelletto umano* sono del 1704. Quantunque non abbiano esercitato efficacia storica immediata, essendo stati pubblicati per la prima volta solo nel 1765, essi formano, sia per il motivo che ha dato loro occasione, sia per la natura dell'argomento in essi trattato, un momento dei più significativi di quello sforzo di pensiero che, come per una catena ideale, da Locke porta fino a Kant, principalmente attraverso al Berkeley e allo Hume. Una linea di pensatori, per la quale viene spesso affermato che l'indirizzo fondamentale del pensiero moderno è gnoseologico, anzichè metafisico.

L'affermazione ha un suo aspetto di verità, massime se si tenga presente il carattere prevalentemente gnoseologico della filosofia kantiana, che si denomina criticistica appunto per l'assunto fondamentale della necessità di una critica della ragione o del conoscere precedente allo stesso conoscere, onde determinarne le condizioni o le forme, la portata e il valore.

Tale affermazione tuttavia è lungi dall'esaurire il compito della filosofia che si suole chiamare moderna, se è vero che la filosofia è, nella sua essenza e nella sua ragion d'essere, ricerca o scienza del reale.

È noto che la gnoseologia ha portato alla costituzione della filosofia come scienza o come, propriamente, filosofia dello spirito. Come mera gnoseologia non si sorregge, in quanto non v'è possibilità di un problema della conoscenza, se non in rispetto ad una data *rappresentazione* della realtà che si pone come da conoscere. Guardando più addentro le cose, si potrebbe vedere che lo stesso indirizzo gnoseologico è dominato da un'intuizione del reale come spirito, intuizione che appunto perchè tale e non concetto, ossia perchè non elevata a rigorosa o ragionata consapevolezza, non trova la sua formulazione nei termini di questa, per i quali occorrerà lo sforzo della filosofia postkantiana.

Tuttavia, a tale intuizione si deve la ricerca che menerà, come si è detto, alla filosofia dello spirito, ricerca apparentemente determinata da preoccupazioni meramente gnoseologiche, in quanto non era immediatamente chiaro il carattere dogmatico della comune assunzione, comune, cioè, anche ai filosofi, di una realtà altra dallo spirito e preesistente al conoscere, di cui sarebbe compito, appunto, afferrarla e renderne conto.

Se il moderno indirizzo gnoseologico, che si afferma nel '700, è stato avviato da Cartesio, col dubbio che mette capo al *cogito* — il cosiddetto problema della certezza che si afferma sostituito a quello della verità, — è certo che la posizione di tale originaria realtà del pensiero nel *cogito* non si ha, se non perchè Cartesio, mal-

grado il rigoroso materialismo accolto nella scienza, e forse proprio in ragione di esso, è portato a rendersi e a rendere meglio conto della natura e della realtà dello spirito o del pensiero, che è lungi dal voler negare.

Alla base cioè della ricerca gnoseologica, è una metafisica. Ed è una delle ragioni della relativa povertà della ricerca lockiana, pur per altri versi significante, la scarsità del suo interesse metafisico o propriamente filosofico.

Il Leibniz invece è un metafisico. Per il quale, se nulla è negabile della realtà, meno di tutto è negabile la realtà razionale, l'intelligibile. E la soluzione che egli dà al problema della conoscenza, in un'analisi che è condotta seguendo passo passo il *Saggio sull'intelletto umano* del Locke, non s'intende fuori della sua visione complessiva della realtà, ossia della sua metafisica.

Dire che L. ha integrato l'empirismo, alla sua base sensistico, del Locke con la rivalutazione dell'elemento ragione, che si esprime concettosamente nell'aggiunta del *nisi ipse intellectus* al *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, dal Locke mutuato dalla tradizione aristotelica e fatto nominalisticamente proprio, non è sufficiente a determinarne la posizione. Anche Kant, come è noto, ha integrato l'empirismo col razionalismo, nel concetto del conoscere come processo di sintesi a priori. Ma mentre in Kant si ha una soluzione, per la quale egli segna una rivoluzione nella storia del pensiero, tale non è la formula leibniziana. Nel L. è l'esigenza della conciliazione ed uno sforzo potente per pervenirvi. Ma nessuno meglio del L. sapeva che la vera conciliazione non sta nell'aggiungere la verità d'un sistema

a quella d'un altro, bensì nel trovare un punto d'unione, da cui l'una e l'altra muovano, e che in fatto le trascenda.

Un tale risultato egli trova percorrendo vari domini del sapere, nei quali spazia con l'attività del pensiero, guidato, com'è, da un bisogno di chiarezza e di interna coerenza nei concetti, bisogno che costituisce non poco del carattere critico della sua ricerca, e che lo fa andare oltre i concetti comuni da cui muove, a qualunque oggetto egli si applichi. In lui cioè più che in altri filosofi (e forse, per questo rispetto, potrebbe soltanto venire paragonato, nella filosofia moderna, allo Spinoza, salva la maggiore o più autentica potenza di concentrazione speculativa in questi), la natura della ricerca è costituita da una vera e propria analisi di concetti, che lo conduce a vedere l'insufficienza, spesso l'incoerenza delle idee seguite anche in filosofia. Sì che concetti e problemi gli si trasformano tra mano, approfondendosi e rettificandosi, fino a portarlo a una nuova sistemazione in una filosofia originale, che è quella che, dal suo concetto di monade, diciamo monadistica.

In essa il superamento del concetto di atomo materiale nella nomade è correlativo a quello di materia che si trasforma nello sforzo, del movimento in attività. Tutto è giustificato, ma tutto è trasformato. Qui è il merito del L., ma anche il suo limite. La trasformazione è spesso adattamento, accomodamento. Muovendo da certe assunzioni, non può negarle, finalmente, senza che qualcosa della vecchia concezione rimanga nella nuova. Muovendo dalla natura, ad esempio, non può fare che qualcosa delle categorie sotto le quali la natura è pensata

non permanga pur nella nuova visione della realtà come attività rappresentativa e, in definitiva, spirituale. Sì che egli continua a parlare di virtualità, così nella monade, come nel conoscere, mentre la virtualità, comunque egli si sforzi d'intenderla, è concetto naturalistico. Lo spirito è pura attività, atto senza potenza.

Nella stessa guisa, superando il concetto di atomo e sostituendo questo con la monade, non s'accorge che la mera molteplicità, con la quale concepisce il mondo indefinito delle monadi, è una categoria adatta più a pensare la realtà materiale, che non quella spirituale, la quale è invece essenzialmente unità, che risolve in sè ogni molteplicità: di modo che, quando parla della monade e si pone dal punto di vista della sua semplicità, che è unità, dice che è senza porte e senza finestre; quando poi la vede come *punto metafisico*, vero ultimo limite del reale, non solo ha trovato una porta od una finestra per uscirne fuori, ma è anche scivolato nel materialismo, che è cieca molteplicità senza unità. Insomma non s'avvede del brusco passaggio dall'unità dell'interno alla molteplicità dell'esterno; dalla quale contraddizione deriva anche, per esempio, che per un verso il corpo è un aggregato di monadi (*materia secunda*), per un altro è rappresentazione della monade anima.

Ritornando alla conoscenza, il L. ammette che è razionale, ma è anche sensoriale. L'elevarsi tuttavia della conoscenza alla forma della chiarezza della ragione suppone una apriorità, che egli appunto riduce nell'uomo a virtualità, concetto col quale pensa di rispondere alla critica lockiana delle idee innate. Kant intenderà ben altrimenti il concetto di apriorità, aprendo la via regia

alla comprensione del concetto di attività, o meglio, di attuosità dello spirito. Cartesio e, sulle orme di Cartesio, Locke non avranno avuto torto nell'affermare che la conoscenza è attuale o non è. Ma v'è la difficoltà costituita dalla sensazione, nella quale pure Kant s'imbatte e dalla quale, in effetti, è anch'egli arrestato.

Nel L. la sensazione è ridotta a mera oscurità delle rappresentazioni immediate (*materia prima*), specie di vivaio o di subcosciente, da cui la monade ricava le sue idee chiare e distinte; con essa egli supera certamente il dualismo ingenuo di cosa e pensiero e fonda il concetto di spirito, che trae da sè il proprio contenuto. Ma è un superamento il suo, inceppato da non poche limitazioni. Da una parte la monade è appesantita da quella così detta *materia prima*, opaco contenuto che essa è condannata a trascinarsi dietro e che la riabbassa quasi al grado di sostanza materiale; dall'altra un ordine virtuale, che accoglie e sistema ciò che proviene da quel bagaglio di rappresentazioni confuse, dimostra la mancanza nella monade di ogni capacità costruttiva. È una situazione molto vicina, se non identica, a quella in cui la filosofia medievale aveva confinato l'anima umana, nell'ordine morale: da un lato la natura che tira al basso, dall'altro la grazia che innalza e sublima.

Si dovrà faticare non poco a liberare lo spirito da queste pastoie, per concepirlo come atto che si dispiega nella chiarità della sua consapevolezza: sarà compito della filosofia postkantiana e di quella italiana, in modo precipuo. La gnoseologia allora si trasformerà veramente in filosofia dello spirito, come si è detto.

Ma che il L. non abbia risolto, in definitiva, il pro-

blema, non toglie che pochi, come lui, ne diano il senso. E se avere il senso dei problemi è pensare, poichè fuori del problema la soluzione non è soluzione ma formula, e l'apprendimento in realtà psictacismo, pochi pensatori insegnano, come il L., a pensare.

Firenze, marzo 1940

ALFREDO GIANNOTTI.

NOTA BIO-BIBLIOGRAFICA

Goffredo Guglielmo Leibniz nacque a Lipsia il 1 luglio 1646 e morì ad Hannover il 14 dicembre 1716. Condusse una vita molto movimentata, durante la quale si occupò delle più svariate cose, passando con bravura dalla filosofia al diritto, dalla matematica, dalla fisica e dalla chimica alla storia, dalla religione alla politica e persino alle scienze occulte. Fu ingegno brillantissimo ed uno dei più acuti pensatori non solo dell'illuminismo tedesco, ma di tutti i tempi. Riassumiamo brevissimamente la sua vita.

A Lipsia studiò filosofia e conseguì la laurea, discutendo la tesi sul *principium individuationis*; studiò matematica all'Università di Jena e diritto ad Altdorf, vicino a Norimberga. Nel 1670 ebbe la nomina a consigliere della Corte suprema dell'Elettorato di Magonza; in questa carica spiegò una grande attività a favore della pacificazione politica e religiosa della Germania. Nel 1672 va a Parigi con una missione diplomatica presso Luigi XIV; la missione fallisce, ma egli sogna di stabilirsi nella capitale francese per studiar meglio l'anima di quella società, allora la più colta e la più fine del mondo. Invece deve accettare nel 1676 la nomina a bibliotecario di Hannover offertagli dal duca Giovanni Federico di Braunschweig-Lüneburg, in onore del quale scriverà poi la celebre storia della sua Casa. È questo il periodo di maggiore attività per il L., sia nel campo scientifico, sia in quello politico e religioso. Fondò a Berlino la Società delle Scienze, trasformata poi in Accademia da Federico II nel 1744. È del 1676 la sua scoperta del calcolo differenziale, avvenuta quasi contemporaneamente a quella del Newton, col quale polemizzò; del 1683 è il *Discours Métaphysique*, del 1704 i *Nuovi Saggi*, del 1710 la *Teodicea*.

Si recò in Russia presso Pietro il Grande, ebbe rapporti con Carlo XII di Svezia, andò a Vienna presso l'imperatore Carlo VI, incaricato sempre di missioni politiche. Quivi conobbe il principe Eugenio di Savoia, per il quale scrisse la *Monadologia* (1714). Nel 1687 era venuto anche in Italia, ove aveva conosciuto il Magliabechi. Aveva fatto conoscenza anche con molti altri uomini illustri, come, per esempio, lo Spinoza, il Malebranche, il Bossuet, l'Arnauld ecc...., durante i suoi frequenti viaggi nelle maggiori città d'Europa. Morì ad Hannover, abbandonato da tutti ed in grande tristezza.

Ecco un elenco approssimativo delle sue principali opere finora pubblicate:

Opere filosofiche latine e francesi, curate dal Raspe, Amsterdam e Lipsia, 1765.

G. G. Leibnitii opera omnia, a cura del Dutens, 6 voll., Ginevra, 1768.

Opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia, a cura di Erdmann, Berlino, 1840.

Oeuvres de L., a cura di Jacques, 2 voll., Paris, 1842.

Oeuvres publiées d'après les manuscripts originaux, a cura di Fauchez de Careil, 7 voll., Paris, 1859-75.

L'edizione del Klopp, 11 voll., Hannover, 1864-94.

Oeuvres philosophiques de L., a cura di Janet, 2 voll., Paris, 1866.

Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz, a cura di Gerhardt, 7 voll., Berlino e Lipsia, 1875-90, che è considerata la migliore.

Opuscules et fragments inédits di L., a cura di Couturat, Paris, 1903.

Ausgewählte philosophische Schriften im Originaltext, a cura di Schmalembach, 2 voll., Lipsia, 1914-15.

Philosophische Werke, a cura di Cassirer e Buchenau, 5 voll., Berlino, 1916-24.

Per gli scritti matematici:

7 voll., Berlino, ed. Halle, 1849-63, a cura di Gerhardt.

Per quelli di fisica:

Lipsia, 1906, a cura di Gerland.

Dal 1923 si sta pubblicando un'edizione completa degli scritti di L., a cura della *Preussische Akademie der Wissenschaften*, di cui sono usciti 3 voll.

Principali edizioni italiane:

I nuovi saggi, a cura di E. Cecchi, 2 voll., Laterza, Bari, 1925-26.

Opere varie, a cura di De Ruggiero, Laterza, Bari, 1926.

Principali edizioni scolastiche:

Monadologia, a cura di De Ruggiero, 1937, con un'ampia introduzione.

Monadologia, con introduzione e commento di E. Boutroux, tradotta a cura di Yoseph Colombo. La Nuova Italia, 1938.

I Nuovi Saggi (prefazione e I libro), con una introduzione di E. Boutroux tradotta, a cura di E. Chiriotti, Loffredo, Napoli, 1934; e varie altre.

Citiamo le principali opere su L.:

Cassirer, *Leibnitz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902; Id., *Leibnitz* in *Freiheit und Form*, Berlino, 1922.

Piat, *Leibnitz*, Paris.

Russel, *A critical exposition of the philosophy of L.*, Cambridge, 1900.

Couturat, *La logique de L. d'après des documents inédits*, Paris, 1901.

Baruzi, *L. et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907; Id., *L. avec des nombreux textes inédits*, Paris, 1909.

Mahnke, *Leibnitzens Synthese von Universalmathematik und Individual Metaphysik*, Halle, 1925.

G. Carlotti, *Il sistema di L.*, Messina, Principato, 1923.

G. E. Bariè, *La spiritualità dell'essere in L.*, Cedam, Padova, 1933. Per queste due ultime ed altre vedi De Ruggiero, *Critica*, 20 maggio 1937.

PREFAZIONE

Essendo il *Saggio sull'intelletto umano*, di un illustre inglese, una delle opere più belle e più stimate di questo tempo [1]), ho preso la risoluzione di farvi intorno delle osservazioni, perchè, avendo assai meditato da lungo tempo sul medesimo argomento e sulla maggior parte delle questioni trattate, ho ritenuto che sarebbe una buona occasione farne apparire qualche cosa sotto il titolo di *Nuovi saggi sull'intelletto* e procurare alle mie idee una presentazione più favorevole, mettendole in così buona compagnia. Ho ritenuto anche di poter approfittare del lavoro altrui, non solamente per diminuire il mio (perchè si fa in effetti meno fatica a seguire il filo di un buon autore, che a fare un lavoro perfettamente nuovo), ma anche per aggiungere qualche cosa a quel che egli ci ha dato, ciò che è sempre più facile che cominciare [2]);, perchè io credo di aver tolto alcune diffi-

---

[1]) Il *Saggio sull'intelletto umano* uscì a Londra nel 1690. Esso fece realmente epoca, anche per l'orientamento degli spiriti nel secolo, decisamente antimetafisico. Il Locke fu ritenuto padre di quel movimento che si disse illuministico, e il cui interesse era prevalentemente umano e sociale.

[2]) Questo illumina non soltanto il modo di procedere del L., ma anche una caratteristica fondamentale del suo pensiero, quella di non voler innovare pretendendo di far tabula rasa del passato, ma di cercare un senso in quello che era stato fino allora pensato e quindi un accordo fra i pensieri, in modo da procedere avanti così, per accrescimento, che s'aiuta di una migliore interpretazione. Il L. riesce così conciliatore, come si direbbe con termine comune,

coltà, che egli aveva lasciate nella loro interezza. Così mi è vantaggiosa la sua reputazione; ed essendo io d'altronde disposto a rendere giustizia, lungi dal voler diminuire la stima che si ha per quest'opera, io l'accrescerei, se la mia approvazione fosse di qualche peso. È vero che spesso sono di un altro parere; ma ben lungi dal disconvenire perciò sul merito degli scrittori celebri, si rende loro testimonianza col far conoscere in che e perchè ci si allontani dal loro modo di vedere, quando si giudica necessario impedire che la loro autorità prevalga sulla ragione in alcuni punti importanti [3]); oltre che, soddisfacendo a degli uomini così eccellenti, si rende la verità più atta ad essere accolta. E conviene supporre che per essa principalmente essi lavorano [4]).

In effetti, sebbene l'autore del *Saggio* dica mille cose belle, alle quali io plaudo, i nostri sistemi differiscono molto. Il suo ha più relazione ad Aristotele e il mio a Platone, quantunque ci allontaniamo l'uno e l'altro in molte cose dalla dottrina di questi due antichi [5]).

---

sincretista. Tale suo sincretismo è l'analogo e il sostituto di quella ricerca della realtà del pensiero nella storia, ossia di quella consapevolezza della progressiva rivelazione del pensiero come storia, che sarà del secolo successivo, romantico.

[3]) In quanto, criticandoli, si rende loro testimonianza, impedendo che la loro autorità diventi dogma.

[4]) Si tolgono gli ostacoli alla più larga accettazione della verità, pur da essi scoperta. E la verità importa ai maestri del pensiero più che loro medesimi. Altro motivo, questo dell'amore alla verità, che spinge il L. a cercare un significato e quindi una verità in quel che altri ha detto, che pur non pensi o abbia pensato come lui.

[5]) Platone ed Aristotele sono stati, nel corso del pensiero filosofico, comune punto di riferimento a precisare posizioni, talmente detto corso è stato da loro determinato o dominato. Essi in realtà hanno espresso atteggiamenti ed esigenze fondamentali dello spirito umano. E qui opportunamente il L. richiama Aristotele a proposito del Locke, Platone riguardo a sè. Eppure tutta l'opera

Egli è più popolare, ed io sono costretto talvolta ad essere un po' più acroamatico e più astratto, ciò che non è un vantaggio per me, soprattutto quando si scrive in una lingua viva [6]). Io credo tuttavia che far parlare due persone, di cui l'una esponga le opinioni tratte dal *Saggio* di questo autore e l'altra vi aggiunga le mie

---

del Locke è una polemica, negativa e positiva, contro quella metafisica intellettualistica ed astratta che s'era costruita, con mentalità scolastica, sul fondamento del pensiero aristotelico; mentre chi tenga presente il radicale dualismo, in Platone, di idea e materia, corpo ed anima, nulla parrà più antiplatonico dell'energia con la quale il Leibniz afferma l'unità essenziale della realtà e nega la dualità di spirito e materia, che era stata esasperata in Cartesio. Questo chiarisce che ciò che il L. mira a indicare, con i richiami a Platone e ad Aristotele, è non semplicemente questa o quell'idea particolare e determinata, bensì l'atteggiamento fondamentale, per cui l'interesse per l'esperienza, comunque concepita, in Locke, richiama al realismo aristotelico, antiplatonico in quanto Platone ha posto l'idea staccata dalla materia e la sua realtà nell'iperuranio, e la riaffermazione del valore del pensiero come ragione e fonte di universalità in L. richiama al valore dell'elemento ideale in Platone. Si tratta quindi, fondamentalmente, di orientamento, che è essenziale nella vita dello spirito.

[6]) Acroamatico era detto, nelle scuole dell'antichità, l'insegnamento in quanto rivolto agli immediati seguaci ed ascoltatori del maestro, a chi quindi faceva professione di filosofia. Ed il linguaggio acroamatico era quel che noi diremmo da specialisti. Scrivendo in latino, lingua dotta e di dotti, il tecnicismo e l'astrattezza di termini come di concetti doveva essere più tollerabile. Il L. seguiva l'esempio di grandi pensatori moderni, da Bruno e Galileo e Cartesio a Locke, che ormai avevano scritto o scrivevano nelle nuove lingue anzichè in latino, seguendo il generale moto degli spiriti nella nuova cultura formatasi al cader del medioevo e che, per essere di popolo anzichè ristretta ad una classe, si disse laica, in contrapposizione alla cultura « chiericale », come si disse l'altra, che per un tempo era stata monopolio della Chiesa e degli ordini ecclesiastici. Il L. è il primo grande filosofo tedesco, che scrive in una lingua viva, e si serve del francese. Il movimento culturale tedesco, e in lingua tedesca, avviato nel '500, era stato impedito nel suo sviluppo dalla guerra dei trenta anni, la quale ricacciò indietro di due secoli la Germania sulla via della civiltà. Movimento per il tedesco si avrà in questo paese nella seconda metà del secolo XVIII, come reazione all'influenza francese e classicista.

osservazioni, sarà di maggior gradimento al lettore che esporre delle osservazioni del tutto aride, la cui lettura sia interrotta ad ogni istante per la necessità di ricorrere al libro di lui, per intendere il mio. Sarà bene tuttavia confrontare anche qualche volta i nostri scritti e non giudicare delle sue opinioni se non in base alla sua propria opera, quantunque io ne abbia ordinariamente conservato le espressioni. È vero che la mancanza di libertà costituita dal discorso altrui, di cui si debba seguire il filo, nel fare delle osservazioni, ha fatto sì che io non abbia potuto darmi pensiero degli ornamenti di cui il dialogo è suscettibile; ma spero che la materia correggerà il difetto della fattura.

Le nostre divergenze vertono su argomenti di qualche importanza. Si tratta di sapere se l'anima in se stessa è vuota interamente a guisa di tavoletta, sulla quale non sia stato scritto ancora nulla (*tabula rasa*), come vogliono Aristotele e l'autore del *Saggio*, e se tutto ciò che vi è tracciato proviene unicamente dai sensi e dall'esperienza, oppure se l'anima contiene originariamente i principî di molte nozioni e dottrine, che gli oggetti esterni risvegliano soltanto nelle date occasioni, come io credo con Platone ed anche con la Scuola [6 bis]) e con tutti coloro che prendono in questo significato il passo di san Paolo (*Rom.* II, 15), dove nota che la legge di Dio è scritta nei cuori [7]). Gli stoici chiamavano questi prin-

---

[6 bis]) Cioè gli Scolastici, di indirizzo platonico-agostiniano.

[7]) Ulteriore determinazione della reciproca posizione dei due pensatori, nell'enunciazione del problema. Determinatamente, il problema è gnoseologico, vertendo appunto intorno alla conoscenza, ossia intorno alla natura essenziale del conoscere e quindi al suo valore, mentre l'interesse fondamentale tanto di Platone che di Aristotele era metafisico. S'intende tuttavia come nello stesso problema della conoscenza, è implicita una metafisica, in quanto il particolare problema rientra in un fondamentale modo

cipî *prolessi*, vale a dire assunzioni fondamentali, o ciò che si prende per concesso in anticipo. I matematici le chiamano nozioni comuni (Κοινὰς ἐννοίας). I filosofi moderni danno loro altri bei nomi, e Giulio Scaligero [8]) in modo particolare li chiamava *semina aeternitatis*, item *Zopyra* [8 bis]), come volesse dire fuochi vivi, cioè dei tratti luminosi celati dentro di noi, che l'incontro dei sensi con gli oggetti esterni fa apparire, come le scintille che la percossa fa uscire dalla pietra focaia [9]); e non è senza ragione che si crede che questi sprazzi indichino qualche cosa di divino e di eterno, che si manifesta soprattutto nelle verità necessarie [10]). Donde nasce un'al-

---

di vedere la realtà tutta quanta. In modo particolare, l'interesse metafisico è più apparente ed esplicito in L. che non nel Locke, nel quale è accentuata la tendenza antimetafisica, che non potrà d'altra parte se non metter capo storicamente ad una nuova metafisica, quella dell'esperienza.

[8]) Giulio Cesare Scaligero, nato a Padova nel 1484, morto in Francia nel 1558. Fu uno dei più grandi eruditi del Rinascimento, nemico del Cardano e di Erasmo.

[8 bis]) Ζώπυρον, da ζωόν vivente e πῦρ fuoco.

[9]) Non è solo dello Scaligero la posizione del problema della conoscenza come di processo scaturente dall'incontro di un oggetto che si ritiene esterno con lo spirito o l'anima o la mente dell'uomo. L'ingenuità della posizione era nel modo in cui tradizionalmente era stato posto codesto problema e nel quale lo aveva posto il Locke, ed ora lo poneva lo stesso L., come si vede anche da quel che precede, nel testo.

[10]) Verità necessarie sarebbero verità in sè, e insieme quelle senza le quali non sarebbe possibile pensare; la loro necessità inoltre starebbe a fondamento dell'universalità, per la quale riescono verità di tutti. Di tutti, s'intende, in quanto pensino, a differenza delle verità di fatto, che sono particolari, e sono o non sono a seconda che il fatto si determina, ossia è o non è in quella serie indefinita di fatti che costituisce il mondo che si dice della contingenza. Vanno anche distinte dalle opinioni generali, che sono opinioni accettate dai più o da tutti gli uomini, ma non giustificate intrinsecamente, quindi non vere, perchè non se ne vede la necessità o non hanno necessità.

La ricerca del L. è dominata dalla preoccupazione dell'elemento necessità e pertanto eternità e verità nel pensiero, quella

tra questione, cioè: se tutte le verità dipendano dall'esperienza, vale a dire dall'induzione e dagli esempî; o se ve ne sono che abbiano anche un altro fondamento. Poichè, se alcuni avvenimenti si possono prevedere prima di qualunque esperienza che ne sia stata fatta, è manifesto che noi vi mettiamo qualche cosa di nostro [11]). I sensi, quantunque necessari per tutte le nostre conoscenze attuali, non sono affatto sufficienti a darcele tutte, poichè i sensi non danno che degli esempi, vale a dire delle verità particolari o individuali. Ora, tutti gli esempi confermanti una verità generale, di qualunque numero siano, non bastano a stabilire la necessità universale di questa medesima verità: giacchè non segue che ciò che è accaduto accadrà sempre egualmente [12]). Per esempio, i Greci e i Romani e tutti gli altri popoli della terra nota agli antichi hanno sempre osservato

---

del Locke dalla preoccupazione della concretezza e dell'aderenza al fatto.

[11]) La preoccupazione dell'elemento necessità nella conoscenza richiama a un'autonomia della verità rispetto alle cose che passano, la quale porta a valorizzare l'attività mentale, ossia il pensiero come tale, che non si lascia quindi ridurre al senso. Donde il «razionalismo» del L., contro il carattere sensistico dell'«empirismo» del Locke. È chiaro che non perciò il L. sarà necessitato a negare l'esperienza, come il Locke non disprezza la ragione. Il suo empirismo è dominato da una fondamentale preoccupazione razionalistica, che lo porta, cartesianamente, a far *tabula rasa* del passato nella sua pesantezza metafisicale, ma anche nella ricchezza dei suoi motivi specifici, che il L. invece, con realistico senso del valore di verità del pensiero, cerca di salvare.

[12]) È qui, derivatamente, indicata anche la ragione della cosiddetta induzione come metodo, ossia del muovere dai fatti per arrivare alla legge, metodo che vale come criterio di ricerca. È chiaro che scienza non si ha per l'affermazione di quel che accade, ma quando si giunge a poter dire quel che deve accadere. In tale dover accadere, che è quel che nelle scienze della natura dà luogo al concetto di causa, essendo riposto il carattere di necessità e quindi di valore di universalità, che si danno come le note costitutive della verità.

che prima del decorso di ventiquattro ore, il giorno si cambia in notte e la notte in giorno. Ma si sarebbero sbagliati se avessero creduto che la stessa regola si osserva dappertutto, poichè di poi è stato esperimentato il contrario nella terra di Nova Zembla [13]). E s'ingannerebbe ancora chi credesse che, almeno nei nostri climi, è una verità necessaria e eterna che sarà sempre [14]), poichè devesi ritenere che la terra e il sole stesso non esistono necessariamente, e che vi sarà forse un tempo in cui questo bell'astro non sarà più, almeno nella sua forma presente, così come neppure tutto il suo sistema. Donde si vede che le verità necessarie, quali si trovano nelle matematiche pure e particolarmente nell'aritmetica e nella geometria, devono aver dei principî, la cui prova non dipende affatto dagli esempi, nè per conseguenza dalla testimonianza dei sensi, quantunque senza i sensi non verrebbe mai in mente di pensarvi [15]). Ciò che bisogna bene distinguere, e che Eucli-

---

[13]) Isola delle regioni artiche.

[14]) Altro è eterno, altro è «che sarà sempre» o perpetuo. Il perpetuo implica tempo, durata quindi, anche se indefinita; l'eterno, il senza tempo. Si può dire che il perpetuo è la trasposizione nel tempo dell'eterno, in quanto la forma temporale è costitutiva del pensare comune e riguardo al molteplice che è dell'esperienza. E L., popolareggiante, fa seguire qui all'eterno il «che sarà sempre», indicando con la seconda espressione come una conseguenza della cosa indicata con la prima, quasi a far toccar con mano ciò di cui si vuol parlare.

[15]) I principî, essendo quasi delle ragioni prime, non possono, a rigore, abbisognare di prove, che richiederebbero perciò altre ragioni ancora precedenti, le quali toglierebbero alle prime il valore di principî, poichè non sarebbero più ragioni prime. È da dire perciò che i principî debbano essere assunti senza nessuna garanzia di verità? Qui è ciò su cui si appunta lo sforzo del L.: la necessità di una intrinseca verità del pensiero, nel principio, d'una verità cioè che non richieda nulla di estrinseco alla dimostrazione di sè. Una dimostrazione che implichi il ricorso ad elementi estra-

de ha sì ben compreso, da dimostrare sovente per via di ragione ciò che si vede abbastanza per esperienza e con immagini sensibili. Anche la logica, con la metafisica e la morale, di cui l'una forma la teologia e l'altra la giurisprudenza, entrambe naturali [16]), sono piene di tali verità; e la loro prova per conseguenza non può venire se non da quei principî interni, che si chiamano innati. È vero che non bisogna figurarsi di poter leggere queste eterne leggi della ragione nell'anima a libro aperto, come si legge nell'albo l'editto del Pretore, senza fatica e senza ricerche [17]); ma è molto poterle scoprire in noi per forza d'attenzione, cui le occasioni vengono fornite dai sensi; e il successo delle esperienze serve anche di conferma alla ragione, press'a poco come servono le prove nell' aritmetica per meglio evitare l'errore del calcolo, quando il ragiona-

---

nei non dimostra niente. Sarà dunque la verità del pensiero, e quindi dei principî, senza relazione all'esperienza? No, se appunto l'esperienza si regola sui principî, e ne è come il dispiegamento. Lo sviluppo dei fatti viene a costituire una riprova o dimostrazione posteriore della verità dei principî.

Il razionalismo dualistico ha sempre incontrato difficoltà nel far ammettere le sue pretese, in quanto pareva difficile trovare nelle cose contrapposte al pensiero la stessa verità del pensiero, o la coincidenza con questo. Ricordate le difficoltà nel cartesianismo, che richiamano a quelle del pensiero platonico, e nell'occasionalismo. La difficoltà si supera quando si veda la cosiddetta realtà dispiegarsi come un processo di esperienza, che si vien costituendo per opera della ragione e dei sensi. A una tale soluzione avvia il sistema di L., con la fondamentale posizione di un monismo in metafisica, che porta alla dottrina della conoscenza che viene dichiarata nei *Nuovi saggi*.

[16]) Si vuol dire, la teologia naturale, e la giurisprudenza come scienza umana, non rivelata.

[17]) Tutta la difficoltà dell'innatismo vien da questo, che le idee dovrebbero apparentemente essere nella mente e tuttavia non essere sempre presenti alla mente. Che senso ha allora, si obietta, l'espressione «essere nella mente»?

mento è lungo [18]). In ciò anche differiscono le conoscenze degli uomini da quelle delle bestie. Le bestie sono puramente empiriche e non fanno che regolarsi sugli esempî; giacchè esse non arrivano mai a formare delle proposizioni necessarie, a quanto è dato giudicarne [19]), mentre gli uomini sono capaci di scienze dimostrative. È perciò la facoltà che le bestie hanno di fare delle *consecuzioni*, qualche cosa d'inferiore alla ragione che è negli uomini. Le consecuzioni delle bestie sono precisamente come quelle dei puri empirici, i quali pretendono che ciò che è qualche volta accaduto accadrà ancora, in un caso in cui ciò che li colpisce è simile a ciò che è già stato, senza essere capaci di giudicare se sussistano le medesime ragioni. Da qui la grande facilità per gli uomini di acchiappare le bestie e quella dei semplici empirici di fare degli errori. E non ne vanno neppure esenti le persone fatte abili dall'età e dall'esperienza, quando si fidan troppo della loro esperienza passata, come è accaduto ad alcuni negli affari civili e militari; perchè non si considera abbastanza che il mondo cambia [20]) e che gli uomini

---

[18]) Vedi sopra, pag. 19, nota 15.

[19]) È fuor di luogo in filosofia far questione circa il grado o la forma che la conoscenza raggiunge nelle bestie. Quel che si tratta di determinare è il processo e quindi la natura e il valore della conoscenza in sè, indipendentemente da quegli esseri determinati nei quali poi sia dato riscontrarla. Si tratta della natura della mente in quanto ha da rispondere all'esigenza della conoscenza del vero, alla conoscenza in sè, o, si direbbe, in assoluto, obbiettiva.

[20]) Osservazione che rivela il senso storico del L., o più esattamente, il senso del particolare e del determinato. Insufficiente la giustificazione che egli tosto dà del cambiare degli uomini, riferito a una semplice acquisizione di abilità, mentre si tratta di sviluppo dello spirito umano, ossia di arricchimento e di affinamento degli uomini, che è quel che si dice esperienza storica. Non si tratta di strumentalità, quasi dell'uomo di fronte alle cose, ma di interiore ricchezza dell'uomo medesimo.

divengono più abili, trovando mille nuove astuzie, là dove i cervi o le lepri del tempo presente non divengono più astuti di quelli del passato. Le consecuzioni delle bestie non sono se non un'ombra del ragionamento, vale a dire non sono se non connessioni d'immaginazione e passaggi da un'immagine ad un'altra, perchè in un nuovo incontro, che sembra simile al precedente, ci si attende nuovamente ciò che altra volta vi si trovava unito, come se le cose fossero in effetti legate, perchè lo sono le loro immagini nella memoria. È vero che anche la ragione consiglia di attendersi solitamente di veder accadere in futuro ciò che è conforme a una lunga esperienza del passato; ma non perciò è una verità necessaria e infallibile e il caso può cessare quando meno ci si aspetta, per il mutare delle ragioni che lo facevano permanere. Onde i più saggi non vi si fidano tanto, che non cerchino di penetrare (se è possibile) qualche cosa della ragione di questo fatto, per giudicare quando bisognerà fare delle eccezioni [21]). Poichè solo la ragione è capace di stabilire regole sicure e di supplire ciò

---

[21]) L'esatta comprensione della ragione e quindi delle leggi e dei fatti è quella che consente di vedere anche le eccezioni dei fatti. Le quali quindi, in fondo, non sono eccezioni se non per il pensiero comune, il quale si abbandona alle facili generalizzazioni, che sono di chi vuol fondarsi unicamente sui fatti e la pretende a realista. La mente, o il pensiero, non può fare a meno di verità, e quindi di validità universale alle proprie concezioni; quando ci si vuol ridurre ai fatti particolari, si vien costretti ad enunciare regole generali, le quali sono ben lungi dall'avere universale validità. E se proprio qualche cosa tali regole sono incapaci di far conoscere, è proprio la realtà determinata, o, come si dice, concreta, delle cose, nella loro distinzione dalle altre più o meno simili o correlative nel tempo: quindi, proprio quella realtà determinata che l'empirista o lo spirito realistico si vanta di cogliere. L. anticipa in qualche modo la famosa critica di Hume al principio di causa. Vedi sopra, pag. 18, nota 12.

che manca a quelle regole che non erano tali, inserendovi le eccezioni, e di trovare infine legami certi nella forza delle conseguenze necessarie [22]); ciò che dà spesso il mezzo di prevedere l'avvenimento senza aver bisogno di sperimentare i legami sensibili delle immagini, a cui son ridotte le bestie; di guisa che distingue ancora l'uomo dalla bestia ciò che vale a giustificare i principî interni delle verità necessarie.

Può darsi che il nostro valente autore non si allontani interamente dal mio modo di vedere. Dopo avere infatti usato tutto il suo primo libro a respingere i lumi innati, presi in un certo senso, egli confessa tuttavia al principio del secondo e nel seguito che quelle idee, che non hanno origine dalla sensazione, vengono dalla riflessione. Ora altro non è la riflessione che un'attenzione a ciò che è in noi, e i sensi non ci danno affatto ciò che portiamo già con noi [23]). Ciò essendo, si può negare esserci molto d'innato nel nostro spirito, dal momento che anche noi siamo, per così dire, innati a noi stessi? [24]) e che v'è in noi stessi: essere, unità, sostanza, durata, cambiamento, azione, percezione, piacere e mille altri oggetti delle nostre idee intellettuali? Ed essendo questi medesimi oggetti immediati al nostro intelletto e sempre presenti (sebbene non possano essere sempre avvertiti a causa delle nostre distrazioni e bisogni) [25]),

---

[22]) Il problema è di chiarire cos'è questa « necessità » delle conseguenze e quindi del pensiero, e che cosa « ciò che giustifica i principî interni delle verità necessarie », come dirà più sotto.

[23]) Il L. qui scivola senza necessità verso uno statico innatismo. Basterebbe che quello che viene dalla riflessione fosse « prodotto » dalla riflessione. Originaria sarebbe allora la sola attività riflettente.

[24]) Vedi pag. 111, nota 174.

[25]) Non solo a causa delle nostre distrazioni e bisogni. Lo stesso L. avverte più oltre che noi non vediamo d'un subito e « tutt'insieme » tutte quelle idee, che pur sono di nostra conoscenza.

perchè meravigliarsi se diciamo che queste idee ci sono innate, con tutto ciò che ne dipende? Io mi sono servito anche del paragone di un pezzo di marmo fornito di venature, piuttosto che di un pezzo di marmo tutto unito, o di tavolette vuote, vale a dire di ciò che presso i filosofi è chiamato *tabula rasa* [26]); giacchè se l'anima somigliasse a queste vuote tavolette, le verità sarebbero in noi come è la figura d'Ercole nel marmo, quando il marmo è affatto indifferente a ricevere questa figura o qualche altra. Ma se nella pietra ci fossero delle venature che segnassero la figura d'Ercole preferibilmente ad altre figure, questa pietra vi sarebbe più determinata, ed Ercole vi sarebbe in qualche modo come innato, quantunque occorresse del lavoro per scoprire queste venature e per renderle nette mediante la politura, togliendo via ciò che impedisce loro di apparire. Le idee e le verità sono innate in noi come inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali, e non come azioni, sebbene siano sempre accompagnate, queste virtualità, da alcune azioni spesso insensibili, che ad esse rispondono [27]).

Quest'osservazione richiama a quella che è la necessità del pensiero di determinarsi, e quindi limitarsi, per essere pensiero concreto o di cosa determinata. È la necessità dell'individuazione che, come condizione di concretezza, è lungi dall'indicare inferiorità.

[26]) L'immagine, che già trovasi in Aristotele, era stata in modo e con successo particolare ripresa dal Locke. L'avviamento del secolo XVIII al materialismo doveva determinare tale successo, con la riduzione della ragione al senso e della conoscenza ad un'azione di un corpo esterno sugli organi di senso dell'uomo.

[27]) Si vede in quale modo, su quale forma ripieghi l'innatismo di L.: non si tratta di idee in atto, perchè sarebbero conosciute, ma di disposizioni, che, a malgrado delle immagini alle quali il L. ricorre per opportunità di paragone, per cui si verrebbe a pensare l'anima come contenente e le disposizioni contenute, non vengono ad essere altro se non la natura stessa dell'anima o della mente o spirito, come può pressochè indifferentemente dire, nei riguardi

Sembra che il nostro valente autore pretenda che non vi sia in noi niente di virtuale, e addirittura nulla di cui non ci accorgiamo sempre attualmente. Ma egli non può asserire ciò con tutto rigore, altrimenti la sua idea sarebbe troppo paradossale, poichè anche le abitudini acquisite e i materiali accumulati dalla nostra memoria non sono sempre avvertiti e perfino non sempre vengono all'occorrenza in nostro soccorso, quantunque spesso ce li riponiamo facilmente nella mente per una qualche leggera occasione che ce ne fa sovvenire, così come non ci occorre se non il principio per ricordarci di una canzone [28]). Egli limita anche la sua tesi in altri luoghi, dove dice che non v'è nulla in noi di cui non ci siamo per lo meno accorti altra volta. Ma oltre al fatto che nessuno può accertare con la sola ragione fin dove possono essere giunte le nostre passate percezioni, che noi possiamo aver dimenticate, soprattutto se stiamo alla reminiscenza dei Platonici, la quale, pur essendo del tutto favolosa [29]), non ha nulla d'incom-

---

del problema della conoscenza. Tali disposizioni infatti vengono a costituire quel che egli chiama «il naturale» dell'anima, la sua indole, e insieme essenza o natura determinata, e ad identificarsi in fondo col pensiero. È evidente la verità contenuta in tale identificazione; tuttavia il L. pare avvertire l'insufficienza della formulazione naturalistica, per cui dello spirito si fa un fatto, l'anima una sostanza, così e così determinata, come il marmo da venature. Certo è che l'idea si riduce male a semplice disposizione, e quindi il L. parla di azioni spesso «insensibili», che vi si accompagnano.

[28]) La confutazione, che il L. tenta qui dell'osservazione, pur giusta, del Locke circa il carattere di attualità di tutto ciò che è in noi, vale molto relativamente, in quanto egli si appoggia a un concetto tradizionale quale quello di memoria, elaborato dalla vecchia psicologia e che per il suo stesso carattere è filosoficamente privo di valore. Noi sappiamo oggi che quel che si dice ricordare non ha nulla di meccanico, ma è un pensare qualche cosa con la coscienza o l'idea di averlo già pensato.

[29]) Mitica, infatti, è la dottrina platonica della reminiscenza, come mitica l'idea della preesistenza dell'anima alla nascita del-

patibile, almeno in parte, con la nuda ragione; oltre a ciò, dico, perchè bisogna che tutto ci sia dato mediante le appercezioni delle cose esterne, e che nulla possa essere scoperto in noi medesimi? [30]) È dunque in sè la nostra anima così vuota, che essa, oltre le immagini tolte a prestito dal di fuori, non sia nulla? Non è questa un'idea (ne sono certo) che il nostro accorto autore possa approvare. E dove si troveranno delle tavolette che non siano qualche cosa di vario per se stesse? [31]) Poichè mai si vedrà un piano perfettamente unito e

---

l'uomo in terra e la contemplazione delle idee da parte dell'anima in un mondo iperuranio; ossia si tratta di rappresentazioni che corporizzano la verità che il pensiero vuole esprimere. E tuttavia vi è nel mito una verità; così in questo della anamnesi platonica è avviluppata l'esigenza che la verità sia del pensiero, ossia originaria al pensiero stesso. Non poteva esserci ancora l'idea di una originaria «produzione», poichè la mente o il pensiero era concepita come anima sostanziale, e quindi come cosa, sia pure immateriale e attiva, ma non come pura attività. Il concetto che Platone ha dello spirito è psicologico più che filosofico, ossia lo spirito è visto come realtà o cosa naturale e particolare: ma pure in questa sua forma ha rappresentato nei secoli una grande affermazione di spiritualità. Per questo, e per l'esigenza di una originarietà della verità nel conoscere sopra accennata, il L. si richiama tuttavia a Platone a indicare l'orientamento fondamentale del proprio pensiero.

[30]) È infatti un errore ricondurre la conoscenza a un processo di acquisizione dall'esterno; ma rimane merito del Locke il concetto che la conoscenza sia acquisizione, ossia processo di esperienza, laddove in L. come qui ancora si vede, si parla di possibilità di «scoperta» di verità, come se fossero cose, in noi medesimi. Non c'è dubbio che quando noi pensiamo con valore di verità qualche cosa, ci pare di avere scoperto la verità, che dunque c'era. Ma si tratta qui di una trasposizione nel tempo, visto come perpetuità e durata, di quel che è il valore di eternità, atemporale, del vero. La verità, invece, non è cosa, ma il valore del pensiero.

[31]) Certo, quel che è reale nell'esperienza, è determinato, la determinazione essendo condizione di concretezza. E il pensiero è reale e concreto, determinandosi: ma basta per questo che esso sia attività che si determina, mentre la necessità della determinazione non esige che il pensiero sia cosa.

uniforme. Perchè dunque non potremmo noi fornire anche a noi stessi qualche cosa che sia pensiero dal nostro proprio fondo personale, quando volessimo scavarvi? Così io sono portato a credere che, in fondo, la sua opinione al riguardo non differisce dalla mia, o piuttosto dall'opinione comune, in quanto egli riconosce due fonti alle nostre conoscenze, i sensi e la riflessione.

Non so se sarà così facile accordarlo con noi e coi Cartesiani, allorchè sostiene che lo spirito non pensa sempre, e particolarmente che è privo di percezione, quando si dorme senza avere sogni; ed obbietta che, poichè i corpi possono essere senza movimento, le anime potranno ben essere anche senza pensiero. Ma qui io rispondo un po' diversamente da come si è soliti fare. Io sostengo infatti che una sostanza non potrebbe essere di sua natura priva d'azione, e che anzi non v'è mai corpo senza movimento. L'esperienza mi favorisce già, e non si ha che da consultare il libro dell'illustre signor Boyle [32]) contro il riposo assoluto, per esserne persuasi. Ma vi ha la sua parte anche la ragione. Ed è una delle prove che ho per distruggere gli atomi [33]).

---

[32]) Scienziato inglese (1626-1691), assertore della necessità dell'esperienza nelle ricerche scientifiche.

[33]) Lo spirito, o il pensiero, se è tale, non può non pensare, e quindi pensa « sempre », accettando la comune considerazione temporale. Ma il L. giustifica questa verità col richiamarsi a un principio più generale, quale è quello della impossibilità per una sostanza di essere di sua natura priva d'azione. Tale principio della naturale attività delle sostanze è fondamentale nel suo sistema, e gli dà modo di procedere al superamento del dualismo di materia e spirito e quindi anche del materialismo. Essenziale infatti nel concetto di materia è quello di inerzia, per cui l'azione, se azione si vuole che ci sia nella realtà, e quindi il movimento, che è l'analogo dell'azione nel mondo fisico, vengono ad essere pensati come esterni, e il mondo tutto meccanicizzato. Ricorda anche la difficoltà del materialismo per cui, se tutto è materia, ri-

D'altronde, mille segni fan pensare che vi è ad ogni istante in noi un'infinità di percezioni, ma senza apperczione e senza riflessione, vale a dire dei cambiamenti nell'anima stessa, dei quali noi non ci accorgiamo; perchè le impressioni sono o troppo piccole e troppo numerose, o troppo unite, dimodochè esse non hanno nulla che sufficientemente le distingua prese a parte; ma, unite ad altre, non mancano di fare il loro effetto e di farsi sentire, almeno in confuso, nel loro insieme [34]). Così l'assuefazione fa che noi non prestiamo attenzione al movimento d'un mulino o ad una cascata d'acqua, quando vi abbiamo abitato molto vicino da qualche tempo. Non che questo movimento non colpisca sempre i nostri organi e che non avvenga ancora nell'animo qualcosa che vi risponda a causa dell'armonia dell'anima col corpo [35]); ma queste impressioni, che sono nell'anima

---

mane inspiegata l'origine del moto, a cui pur il materialista ricorre.

[34]) Si accenna alla dottrina, così caratteristicamente leibniziana, delle «petites perceptions», percezioni infinitamente piccole e che, infinitamente numerose, verrebbero a costituire la sostanza del nostro pensiero autocosciente, ossia della apperczione. Il L. ha cercato nella realtà, umana e non umana, l'infinitamente piccolo, il quale consente il mantenimento della continuità nel reale, che secondo il L. appunto non dev'essere ritenuto atomisticamente discontinuo, ma essenzialmente uno e continuo nella sua sia pure infinita, varietà. Va notato che la forma della consapevolezza, che egli esprime col termine divenuto tradizionale di apperczione, dal francese «apercevoir» che vale scorgere, donde «s'apercevoir» eguale ad accorgersi, non deriva meccanicamente dal fatto dell'associarsi delle percezioni, ma è dovuto a un atto positivo del pensiero; così come le stesse percezioni, le quali pure non raggiungerebbero di per sè la forma della riflessione, non sono semplicemente passive, come si potrebbero pensare, anche se a torto, le mere sensazioni, ma sono attive esse stesse.

Nota, nel testo, la finezza di analisi del L. nelle righe che seguono.

[35]) Il principio dell'armonia, di sua natura estetico, è un altro dei principî ai quali L. si appella nel suo sistema, ad esprimere

e nel corpo, destituite delle attrattive della novità, non sono così forti da attrarre la nostra attenzione e la nostra memoria, avvinte a oggetti che le occupano di più, giacchè ogni attenzione richiede memoria, e spesso quando non siamo punto ammoniti, per così dire, e avvertiti di fare attenzione ad alcune delle nostre proprie percezioni presenti, noi le lasciamo passare senza riflessione ed anche inosservate; ma, se qualcuno ce ne avverte immediatamente dopo e ci fa osservare, per esempio, che si è inteso qualche rumore, noi ce ne sovveniamo e ci accorgiamo di averne avuto prima come il senso. Erano difatti percezioni delle quali non ci eravamo accorti subito, non venendo l'appercezione in questo caso che dall'avvertire, dopo qualche intervallo, per piccolo che sia. E per giudicare ancora meglio delle piccole percezioni che noi non sapremmo distinguere nella massa, io son solito servirmi dell'esempio del mugghio o rumore del mare, da cui si è colpiti quando si è sulla riva. Per sentire questo rumore così come avviene, bisogna bene che si sentano quelle parti che compongono questo tutto, vale a dire i rumori di ciascuna onda, per quanto ciascuno di questi piccoli rumori non si faccia

---

il senso che egli aveva dell'unità del reale, nella sua molteplicità. Si tratta di armonia, come egli la chiama, « prestabilita », che è conforme alla sua concezione generale che, pure spiritualistica nei suoi motivi, ha per contenuto una realtà che si presenta, in fondo, già realizzata: che è quel che si dice la posizione naturalistica della realtà. Il L. vede la realtà come spirito, essenzialmente; ma tuttavia essa gli si presenta alla mente come un fatto, insieme di tanti fatti, che è quel che si dice natura, anche se vista come produttiva. Il concetto tuttavia dell'armonia, se non gli consente di spiegare l'unità, per la sua natura più di immagine che di concetto, gli è di stimolo tuttavia a cercare ciò per cui le cose si unificano, al di sopra di ciò per cui si differenziano. Tale senso dell'unità è profondamente filosofico.

conoscere se non nella riunione confusa di tutti gli altri insieme, vale a dire in questo mugghio medesimo, e non si osserverebbe, se questa onda che lo fa, fosse sola. Poichè occorre essere un po' affetti dal movimento di quest'onda, e che si abbia qualche percezione di ciascuno di questi rumori, per piccoli che siano; altrimenti non si avrebbe quella di centomila onde, poichè centomila nulla non potrebbero fare qualche cosa. Non si dorme mai così profondamente, da non aver un qualche sentimento debole e confuso: e non si sarebbe mai svegliati dal più gran rumore del mondo, se non si avesse una qualche percezione del suo inizio, ancorchè piccolo, come non si romperebbe mai una corda col più grande sforzo del mondo, se essa non fosse un po' tesa e allungata da sforzi minori, quantunque non apparisca questa piccola distensione che essi producono [36]).

Queste piccole percezioni sono dunque, per le loro conseguenze, di più grande efficacia che non si pensi. Formano esse quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, chiare nel loro insieme, ma confuse nelle parti; quelle impressioni che i corpi circostanti fanno su di noi e che racchiudono l'infinito: quel legame che ogni essere ha con tutto il resto dell'universo. Si può perfino dire che in conseguenza di queste piccole percezioni il presente è pieno dell'avvenire e carico del passato, che tutto è cospirante (σύμπνοια πάντα, come diceva Ippocrate), e che nella più piccola delle sostanze, degli occhi penetranti quanto quelli di Dio potrebbero leggere tutta la successione delle cose dell'universo.

---

[36]) Ribadisce il concetto della continuità del reale: vedi pag. 28, nota 34.

Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur [37]).

Queste insensibili percezioni determinano anche e costituiscono lo stesso individuo, che è contraddistinto dalle tracce o espressioni che esse conservano dei suoi stati precedenti, facenti una connessione col suo stato presente, e che possono essere conosciute da uno spirito superiore, quand'anche non fossero sentite dall'individuo medesimo, vale a dire quand'anche non ve ne fosse più in lui l'espresso ricordo [38]). Ma esse (queste percezioni, dico) danno perfino il mezzo di ritrovare, occorrendo, il ricordo attraverso sviluppi periodici, che possono un giorno verificarsi. Perciò la morte non potrebbe essere che un sonno, ed anzi, non può neanche rimaner tale, perchè, pur cessando le percezioni di essere sufficientemente distinte e riducendosi negli animali ad uno stato di confusione, che sospende l'appercezione, è evidente che ciò non può sempre durare; per non parlare poi dell'uomo, che deve avere dei grandi privilegi per mantenere la personalità [39]).

---

[37]) Virgilio, *Georg.*, IV, 393. Nuovo senso del «tutto in tutto» di Anassagora, la cui profonda verità non si lascia diminuire dalla ingenua materialità della rappresentazione anassagorea. Qui tutta la ricchezza del mondo si accoglie nella rappresentazione e quindi nella vita dello spirito dell'uomo, così come in ogni essere è tutto l'universo. V'è in più, col senso di questo valore cosmico del pensiero, in L. un afflato di infinità che solleva tutta la concezione, ed è uno dei pregi maggiori del sistema, che per esso rivela un suo aspetto intrinsecamente religioso.

[38]) Tali piccole percezioni costituiscono, secondo il L., la determinatezza alla quale si deve l'individualità dell'individuo. Egli parla, ancora psicologicamente, di tracce conservate, ecc.; ma è chiaro la verità da lui intravista, che la personalità dell'uomo si viene costituendo per il processo della sua vita, che è, in ultima analisi, un processo di conoscenza, inteso come si deve, ossia come di esperienza.

[39]) Riprova del partito che il L. trae dalla dottrina delle piccole percezioni anche nel campo metafisico, e in quello che tradizionalmente si chiamava della psicologia razionale, in quanto

Con le percezioni insensibili si spiega anche questa ammirevole armonia prestabilita dell'anima e del corpo, e persino di tutte le monadi o sostanze semplici, che supplisce alla insostenibile influenza delle une sulle altre [40]), e che, a giudizio dell'autore del più bello dei dizionari [41]), esalta la grandezza delle perfezioni divine al di là di quello che se n'è finora concepito. Dopo di ciò aggiungerei poca cosa, se dicessi che sono queste piccole percezioni a determinarci in molti casi, senza che ci si

---

si occupava della dottrina dell'anima in se stessa. Morte vera, nella realtà, non c'è, non solo nel senso indeterminatissimo per cui nulla passa nel nulla, ma anche in quello più specifico, riguardante la conservazione delle forme determinate della realtà, ossia delle individualità. L'immortalità dell'anima umana trova qui, per il L., un nuovo argomento a favore.

[40]) Le sostanze semplici che secondo il L. costituiscono il reale, ossia le monadi, non agiscono le une sulle altre, con azione che perciò sarebbe estrinseca, di sua natura meccanica. Le monadi sono attività rappresentative chiuse ad altro o, come il L. le dice, senza finestre, in quanto hanno l'universo tutto in sè, ciascuna secondo il suo modo e grado di rappresentatività.

Con l'idea della monade come attività rappresentativa e quindi essenzialmente spirituale, il L. supera l'atomismo materialistico. A parte il carattere di passività della materia, che costituisce una delle grandi difficoltà del materialismo, per cui al movimento va supposta un'altra origine, necessariamente arbitraria (v. nota 33, pag. 27), son note le difficoltà della soluzione atomistica per cui, per esempio, l'atomo viene posto contemporaneamente come esteso in quanto materiale, e affermato come indivisibile in quanto atomo, per la necessità di fermarsi, coll'idea, nella effettiva divisione, perchè una massa di particelle «ultime» possa dar luogo alla cercata formazione dei corpi.

Il L., negando la materialità dell'elemento semplice del reale, veniva con ciò stesso a togliere consistenza di realtà allo spazio, ridotto nel suo sistema a pura relazione fra le monadi. È chiaro che non essendovi nulla *nello* spazio, perchè lo spazio propriamente non è, la monade non poteva avere un «fuori» di sè, e quindi finestre. Lo spazio è entità di rappresentazione.

[41]) È il Bayle, autore del grande *Dictionnaire historique et critique*, 1ª edizione, Rotterdam, 1697, che tanta azione ha esercitato sul pensiero del secolo XVIII, in senso scettico.

pensi, e a ingannare il comune degli uomini con l'apparenza d'un'indifferenza d'equilibrio, come se noi fossimo indifferenti a girare, per esempio, a destra o a sinistra [42]). Non è punto necessario anche che io faccia notare qui, come ho fatto nel libro, che esse causano quell'inquietudine, che io mostro consistere in qualche cosa che non differisce dal dolore se non come il piccolo dal grande, e tuttavia costituisce spesso il nostro desiderio e fino il nostro piacere, dandogli come una acuta punta di sale. Sono anche le parti insensibili delle nostre percezioni sensibili a far sì che vi sia un rapporto tra queste percezioni dei colori, delle temperature e altre qualità sensibili, e tra i movimenti nei corpi ad esse rispondenti; invece i Cartesiani, col nostro autore, pur penetrante com'è, concepiscono come arbitrarie le percezioni che abbiamo di queste qualità, vale a dire come se Dio le avesse date all'anima per atto di volontà arbitrario, senza riguardo ad alcun rapporto essenziale tra le percezioni e i loro oggetti: sentimento che mi sorprende e mi pare poco degno della saggezza dell'autore delle cose, il quale non fa nulla senza armonia e senza ragione [43]).

---

[42]) Motivo di critica al concetto tradizionale della libertà come libero arbitrio d'indifferenza. Tale indifferenza non è che apparente, senza che tuttavia si debba parlare di determinismo e quindi di mancanza di libertà. La libertà vera e positiva consiste nell'autodeterminarsi.

[43]) Il desiderio di trovare comunque un'unità costituita dalla continuità non porta qui il L. a un'osservazione molto felice: per quanto si riducano a proporzioni infinitesime quelle che egli chiama le parti insensibili delle percezioni sensibili di colore, temperatura, ecc. e i movimenti nei corpi ad esse rispondenti, ciò non consente di annullare la differenza specifica che passa fra percezione e movimento, ossia non toglie la difficoltà dinanzi alla quale si i cartesiani che Locke si sono trovati riguardo alla necessità di stabilire un rapporto fra i due ordini di fenomeni, e che ha in-

In una parola, le percezioni insensibili sono d'un uso altrettanto grande nella pneumatica [44]), quanto i corpuscoli nella fisica; ed è egualmente irragionevole rigettare gli uni e le altre, col pretesto che sono fuori della portata dei nostri sensi. Nulla si fa a un tratto, ed è una delle mie grandi massime e delle più accertate, che la natura non fa mai salti: ciò che chiamavo la legge di continuità, quando ne parlavo nelle prime *Nouvelles de la république des lettres* [44bis]); e l'uso di questa legge è molto importante nella fisica. Essa vuole che si passi sempre dal piccolo al grande, e all'inverso, attraverso il medio, nei gradi come nelle parti; e che mai un movimento nasce immediatamente dalla quiete, nè si riduce ad essa se non per un movimento più piccolo, come non si finisce mai di percorrere alcuna linea o lunghezza prima d'aver percorso una linea più piccola, quantunque fino ad ora coloro che hanno dato le leggi del moto non abbiano affatto osservato questa legge, ritenendo che un corpo possa ricevere in un istante un moto contario al precedente. Tutto ciò fa ben capire che le percezioni osservabili vengono per gradi da quelle che sono troppo piccole per essere osservate. Giudicarne altrimenti è conoscer poco l'immensa sottilità delle cose, che implica sempre e dappertutto un infinito attuale [45]).

---

dotto a porre come arbitrarie, come il L. dice, le percezioni di qualità sensibili.

44) La psicologia intesa come scienza dello spirito (πνεῦμα).

44 bis) In una lettera diretta al Bayle e pubblicata da questi nelle sue *Nouvelles de la République des Lettres* (Amsterdam, 1687) il L. parlò per la prima volta di tale legge.

45) Nota, per la comprensione dello spirito filosofico di L., tale affermazione di un infinito attuale, implicato sempre e dappertutto nelle cose. Le quali così vengono a perdere la crassa corpulenza della loro pesente materialità per rivelarsi quasi punto di riferi-

Ho anche osservato che, in virtù delle variazioni insensibili, due cose individuali non potrebbero essere perfettamente simili, e che esse devono sempre differire più che *numericamente* [46]), ciò che distrugge le tavolette vuote dell'anima, un'anima senza pensiero, una sostanza senza azione, il vuoto dello spazio, gli atomi, e perfino le particelle non attualmente divise nella materia, la pura quiete, l'uniformità intera in una parte del tempo, del luogo, o della materia, i globi perfetti del secondo elemento, nati dai cubi perfetti originari [46bis]), e mille altre finzioni dei filosofi, che provengono dalle loro incomplete nozioni, che la natura delle cose non tollera, e che la nostra ignoranza e il poco d'attenzione che portiamo a ciò che non è sensibile lasciano correre, ma che non si potrebbero rendere tollerabili; a meno che non si riducano ad astrazioni della mente, la quale protesta di non negare ciò che mette in disparte e che giudica non dover affatto essere preso per il momento in considerazione [47]). Altrimenti, se lo pensasse per davvero, cioè

---

mento di un'infinità di rapporti. È il caso di dire che nella goccia d'acqua è l'universo, come goccia d'acqua. Occorre la seconda vista del religioso o del filosofo, o anche dell'artista, e insomma di chi vive la vita dello spirito, per cogliere questo carattere di unità e onnipresenza del reale. V. nota 37, pag. 31.

46) Verità ineccepibile, questa, del carattere di individualità di tutto ciò che è reale e quindi della differenza qualitativa fra gli esseri o le cose, anche le più vicine le une alle altre.

46 bis) Passo oscuro. Il secondo elemento è forse il fuoco, i cui atomi erano ritenuti rotondi; cubica invece era la terra per Platone, che ripeteva una vecchia dottrina di Filolao.

47) Il periodo non è chiaro. Il L. vuol dire che solo per astrazione della mente non si tien conto, nel parlar di cose reali, di ciò che non è sensibile. Tale astrarre sarebbe un semplice mettere da parte nella considerazione in atto, senza che ciò valga negare. Ciò che non è sensibile, ma, come anche Kant dirà poi, soprasensibile, non perciò è irreale. Irreale in primo luogo verrebbe ad

che le cose di cui non ci si accorge non sono affatto nel-l'anima o nel corpo, si errerebe in filosofia come in politica, trascurando τὸ μικρόν, i progressi insensibili; laddove un'astrazione non è un errore, purchè si sappia che ciò che si dissimula c'è [48]). Proprio come fanno i matematici quando parlano delle linee perfette, dei movimenti uniformi e di altri effetti regolati, quantunque la *materia* (vale a dire la mescolanza degli effetti dell'infinito circostante) faccia sempre qualche eccezione [48bis]). È per distinguere le ragioni dei fatti, per ridurre gli effetti alle cause, per quanto ci è possibile, e prevederne alcune conseguenze, che così si procede: giacchè, più si è attenti a nulla trascurare delle considerazioni che possiamo sottoporre a regola, più la pratica risponde alla teoria. Ma non appartiene se non alla suprema ragione, alla quale nulla sfugge, di comprendere distintamente tutto l'infinito e di vedere tutte le ragioni e tutte le conseguenze. Tutto quanto noi possiamo circa le infinità, è di conoscerle confusamente e di sapere almeno distintamente che esistono; di conseguenza giudichiamo malissimo della bellezza e della gran-

---

essere in questa condizione lo stesso pensiero per cui pensiamo, poichè non è toccabile con mano, pesabile, misurabile. C'è da considerare, in filosofia, ciò che è ideale, in politica anche, dice il L., quelli che sono progressi insensibili e che fanno, come si è detto, che la realtà storica sia sempre diversa e non possa perciò essere sottoposta a delle regole fisse d'azione. Il pensiero del L. spiega come si sia venuti a parlare di « imponderabile » in politica.

48) Condizione di legittimità di tale processo di astrazione è, dice il L., che si abbia consapevolezza della verità che per il momento si tralascia. È certo che se l'astrazione non è errore, dall'astrazione all'errore il passo è breve, e l'ideale della conoscenza concreta è che si abbiano presenti i vari elementi del reale in oggetto, sensibili o ideali che siano.

48 bis) L. vuol dire che il mondo fisico è spesso in contrasto con i principi logici o astratti.

dezza dell' universo, come anche non possiamo avere una buona fisica, che spieghi la natura dei corpi in generale, e ancora meno una buona pneumatica, che comprenda la conoscenza di Dio, delle anime e delle sostanze semplici in generale.

Questa conoscenza delle percezioni insensibili serve anche a spiegare perchè e come due anime umane ovvero due cose di una medesima specie non escono mai perfettamente simili dalle mani del Creatore, e hanno sempre ciascuna la propria relazione originaria al loro futuro modo di veder l'universo [49]). Ma questo segue già da ciò che avevo già osservato circa due individui: cioè che la loro differenza è sempre più che numerica. Vi è ancora un altro punto importante, nel quale io sono costretto ad allontanarmi non solamente dalle opinioni del nostro autore, ma anche da quelle della maggior parte dei moderni: ed è che io credo, con la maggior parte degli antichi, che tutti i genî, tutte le anime, tutte le sostanze semplici create sono sempre unite ad un corpo, e che non vi sono mai anime del tutto separate [49bis]). Di ciò ho ragioni a priori, ma si constaterà anche che vi è in questo dogma [50]) questo di vantaggioso, che esso risolve tutte le difficoltà filosofiche sullo stato delle anime, sulla loro conservazione perpetua, sulla

---

[49]) Ogni essere o cosa o entità è per L., monade o insieme di monadi. La monade è attività rappresentativa dell'universo tutto quanto, ma secondo il suo grado e la relazione che essa viene ad avere col tutto: ciò che costituisce differenza fra gli individui, dipendente da quello che, con considerazione spaziale, diremmo la sua collocazione e che viene a costituire quel che il L. chiama il « punto di vista ».

[49 bis]) Giacchè la passività dell'anima (*materia secunda*) è il principio su cui è basato il rapporto tra l'anima e il corpo.

[50]) Dogma, nell'originario significato di insegnamento e quindi principio o verità.

loro immortalità e sul loro operare; la differenza da l'uno all'altro dei loro stati non essendo mai e non essendo mai stata che dal più al meno sensibile, dal più perfetto al meno perfetto, o all'inverso; ciò che rende il loro stato passato o avvenire altrettanto spiegabile che quello presente. Si sente abbastanza, per poco che si rifletta, che ciò è ragionevole, e che non potrebbe essere naturale un salto da uno stato ad un altro infinitamente diverso. Io mi stupisco che, lasciando il naturale senza motivo, le scuole abbiano voluto ingolfarsi apposta in difficoltà grandissime, e fornire materia ai trionfi apparenti degli spiriti forti [51]), le cui ragioni cadono tutte ad un tratto mediante questa spiegazione delle cose, nella quale non v'è maggiore difficoltà a concepire la conservazione delle anime (o piuttosto, secondo me, dell'animale), di quella che v'è nel concepire il cambiamento del bruco in farfalla e la conservazione del pensiero nel sonno, cui Gesù Cristo ha divinamente bene paragonato la morte. Perciò ho già detto che nessun sonno potrebbe durare sempre; ed esso durerà meno o quasi affatto nelle anime ragionevoli, le quali sono sempre destinate a conservare la persona che loro è stata data nella Città di Dio [51bis]), e per conseguenza la memoria, e ciò perchè siano meglio suscettibili dei castighi e delle ricompense. E aggiungo ancora che in generale nessun disturbo degli organi visibili è capace di portare le cose a una completa confusione nell'animale, o di distruggere tutti gli organi e privar l'anima di tutto il suo corpo organico e dei

---

51) Miscredenti, i quali negano l'immortalità, quando non anche la realtà dell'anima.

51 bis) Comunione spirituale di coloro che costituiscono l'ordine morale del mondo (v. *Monadologia* § 85 e 86).

residui incancellabili di tutte le tracce precedenti. Ma la facilità che s'è avuta di abbandonare l'antica dottrina dei corpi sottili uniti agli angioli (che si confondevano con la corporalità degli angeli stessi), e l'introduzione di pretese intelligenze separate nelle creature (a cui quelle che fanno rotare i cieli d'Aristotele hanno molto contribuito) e infine l'opinione malintesa, nella quale si è stati, che non si potessero conservare le anime delle bestie senza cadere nella metempsicosi e senza portarle in giro di corpo in corpo, e l'imbarazzo nel quale ci siamo trovati per non sapere ciò che si dovesse farne, ci ha indotti, a mio parere, a trascurare il modo naturale di spiegare la conservazione dell'anima. Ciò che ha fatto grandemente torto alla religione naturale [52]) e ha fatto credere a parecchi che la nostra immortalità non fosse che una grazia miracolosa di Dio, di cui anche il nostro celebre autore parla con qualche dubbio, come tosto dirò. Ma sarebbe da augurarsi che tutti coloro che sono di questa opinione ne avessero parlato con altrettanta saggezza e altrettanta buona fede di lui; giacchè è da temere che parecchi i quali parlano dell'immortalità dell'anima per grazia, non lo facciano se non per salvare le apparenze e siano vicini nel loro fondo, per la sostanza, a quegli averroisti [53]) e ad alcuni cattivi quietisti, i quali

---

[52]) Si distingue, storicamente e per concetto, dalla religione rivelata, in quanto essa pretende di determinare elementi universalmente veri, come costituenti la religiosità di qualunque uomo anche non soggetto alla manifestazione o insegnamento di una religione positiva o rivelata; dottrina più o meno allo stato fluido, che trovò specialmente favore tra il '500 e l' '800. Assunto della religione naturale era eliminare il miracolo, oltre a quelle forme particolari dogmatiche e culturali che, differenziando una religione dall'altra, sembravano dividere gli uomini, i quali, in effetti, hanno potuto trarre da esse elemento alle loro divisioni.

[53]) Seguaci di Averroè, filosofo arabo e famoso interprete di

s'immaginano un assorbimento e riunione dell'anima all'oceano della divinità [53bis]), nozione di cui forse solo il mio sistema fa ben vedere l'impossibilità.

Sembra anche che divergiamo circa la materia; difatti l'autore ritiene il vuoto necessario per il movimento, perchè crede che le particelle della materia siano rigide. Ed io confesso che, se la materia fosse composta di tali parti, sarebbe impossibile il moto nel pieno, come se una camera fosse piena di numerose pietruzze, senza che vi fosse il menomo posto vuoto. Ma non si concede questa supposizione, di cui non pare d'altronde che vi sia ragione alcuna; sebbene questo valente autore giunga fino a credere che la rigidezza o la coesione delle particelle costituisca l'essenza del corpo [54]). Bisogna piuttosto concepire lo spazio pieno di una materia originariamente fluida, suscettibile di tutte le divisioni, e assoggettata, anche attualmente, a divisioni e suddivisioni all'infinito; ma con questa differenza tuttavia, che essa è divisibile e divisa inegualmente in luoghi diversi a causa dei movimenti che vi sono già più o meno cospiranti. Ciò fa che essa abbia dovunque un grado di rigidezza così come di fluidità, e che non v'è alcun corpo che sia duro o fluido

---

Aristotele (1126-1198), sostenitore dell'unicità dell'intelletto e perciò della mortalità dell'anima individuale.

53 bis) Seguaci della dottrina del quietismo, esposta dallo spagnolo Molinos nella sua *Guida spirituale* (1675), i quali credevano che l'anima, dopo morte, si riunisse allo Spirito universale.

54) Il L. ha chiara coscienza che ciò che apparisce non è così come apparisce. Così qui la rigidezza o fluidità dei corpi. Egli col pensiero va oltre i dati dell'esperienza sensibile e li giustifica nel sistema di un mondo che è tutto diverso dall'immagine che del mondo ci si costruisce in base a tale sensibile esperienza. L'atomismo materialistico, che volesse dare una spiegazione metafisica del mondo fisico, si rivela, come è il caso di altri sistemi metafisici nella storia, poggiante semplicemente sull'immagine sensibile del mondo, e quindi poco filosofico.

al massimo grado, vale a dire che non vi si trova alcun atomo di durezza insuperabile, nè alcuna massa interamente indifferente alla divisione. Pertanto l'ordine della natura, e particolarmente la legge di continuità, distruggono egualmente l'una e l'altra ipotesi.

Ho fatto anche vedere che la coesione, se non fosse essa medesima effetto di impulsione o di movimento, causerebe una vera e propria attrazione, rigorosamente considerata [55]). Giacchè, se vi fosse un corpo originariamente rigido, per esempio un atomo di Epicuro, che avesse una parte che sporgesse in forma di uncino (poichè si possono figurare degli atomi di tutte le forme), questo uncino, spinto, tirerebbe con sè il resto di quest'atomo, vale a dire la parte che non viene spinta e che non cade nella linea d'impulsione. Il nostro valente autore è tuttavia egli medesimo contrario a queste trazioni filosofiche, quali si attribuivano un tempo al timore del vuoto [56]); e le riduce a impulsioni, sostenendo coi moderni che non opera immediatamente una parte della materia su un'altra, se non spingendola da vicino; ciò in cui credo che abbiano ragione, poichè

---

55) La coesione è conseguenza di movimenti combinati e convergenti della materia « originariamente fluida »; se questa invece fosse fatta di atomi, si dovrebbe parlare di trazioni o attrazioni, concetti assai arbitrari.

56) Il timore o, come anche si diceva, l'orrore del vuoto, il quale determinerebbe la caduta dei gravi. È manifesto il carattere mitico della spiegazione, tutt'altro che attenuata dalla colorazione psicologistica, per cui essa fa il paio con l'amore e la discordia che, secondo Empedocle, starebbero all'origine del movimento. Mitiche rimangono tali rappresentazioni, anche se si privano della nota antropologica e si riducono a quelle di attrazione e repulsione, che sono termini comodi e nulla più. Al più descrivono, non spiegano, e cioè valgono a dire che c'è un movimento in un senso o in un altro, rispetto a un punto di riferimento.

non vi sarebbe altrimenti nulla d'intelligibile nell'operazione.

Devo tuttavia non dissimulare di aver notato nel nostro eccellente autore una specie di ritrattazione, su questo argomento, di cui non potrei impedirmi di lodare la modesta sincerità, come ho ammirato in altre occasioni la penetrazione del suo ingegno. È nella risposta alla seconda lettera del fu M. vescovo di Worcester [57]), stampata nel 1699, pag. 408, dove per giustificare l'opinione che aveva sostenuto contro questo dotto prelato, cioè che la materia potrebbe pensare, dice fra le altre cose: « confesso di aver detto (libro II del *Saggio sull'intelletto*, cap. 8°, § 11) che il corpo opera per impulso e non in altro modo. Era infatti questa la mia opinione allorchè scrivevo, e presentemente ancora non saprei concepire un altro modo d'azione. Ma di poi sono stato convinto dal libro incomparabile del savio signor Newton [58]) esserci troppa presunzione a voler limitare la

[57]) Lo Stillingfleet, vescovo di W. (1635-1699). Dotto prelato, autore di vari scritti contro i sociniani, in uno dei quali polemizza contro il Locke a proposito della Trinità. Tale polemica si trova nel II volume delle opere del Locke (Saint-John, Londra, 1882).

[58]) Si tratta dei *Principi di filosofia naturale* di Isacco Newton. Da notare l'uso del termine filosofia naturale per un'opera di natura scientifica. Tale uso fu comune nel '700 e prevalse per il venir meno della vecchia metafisica platonica e aristotelica, le cui sorti erano state legate a quella della scolastica, e la tendenziale affermazione della realtà naturale come unica realtà nel pensiero di molti fra gli spiriti pensanti dal Rinascimento in poi. La stessa natura però veniva ad avere valore di realtà metafisica, anzichè esser tenuta mera realtà di esperienza, in quanto insieme indefinito di fatti o « fenomeni », ordinati secondo un rapporto che fu detto di causalità. Anche più tardi, quando si fece netta la distinzione tra scienza della natura come insieme di fenomeni, e filosofia, non si potè procedere alla costituzione di tale scienza, semplicemente « positiva », senza porre o postulare più o meno consapevolmente dei principî fondamentali, che per la loro natura trascendevano la osservabile realtà di esperienza, implicando o si-

potenza di Dio alla stregua delle nostre concezioni [59]). La gravitazione della materia verso la materia per vie per me inconcepibili è non solamente una dimostrazione che Dio può, quando gli pare, mettere nei corpi delle potenze e dei modi d'agire, che sono al disopra di ciò che può venire derivato dalla nostra idea di corpo, o spiegato con ciò che conosciamo della materia; ma è ancora una incontestabile istanza che l'ha effettivamente fatto. Avrò perciò cura che nella prossima edizione del mio libro questo passo venga rettificato ». Trovo che nella versione francese di questo libro, senza dubbio fatta sulle ultime edizioni, è stato scritto così in questo paragrafo 11: « È visibile, per lo meno per quel tanto che noi possiamo concepire, che è per impulso e non altrimenti che i corpi agiscono gli uni sugli altri; giacchè ci è impossibile comprendere che il corpo possa agire su ciò che non tocca, il che varrebbe quanto immaginare che esso possa agire dove non è ».

Io non posso se non lodare questa pietà modesta del nostro celebre autore, il quale riconosce che Dio può fare al di là di ciò che possiamo intendere; e che possono così esserci negli articoli della fede dei misteri in-

---

gnificando l'esigenza di una metafisica o di una visione universale della realtà, ossia di una filosofia. Della quale lo spirito umano non fa mai a meno.

[59]) Newton infatti, pur cercando di dare una costruzione scientifica dell'universo, non ha affatto mirato ad eliminare la necessità di Dio, la cui presenza egli, con vivo senso di religiosità, sentiva. Kant cercherà ancora di eliminare, prendendo le mosse da Newton, quanto ci può essere di azione diretta di Dio nella sua costruzione di quella che potremmo chiamare la macchina del mondo, pur salvando l'esistenza di Dio, come originariamente necessaria. Sarà più tardi il Laplace che, esponendo dinanzi a Napoleone la sua teoria, quella che è nota sotto il nome di Kant-Laplace, dirà di non aver avuto bisogno della « ipotesi » dell'esistenza di Dio.

concepibili; ma non vorrei che si fosse costretti a ricorrere al miracolo nel corso ordinario della natura e ad ammettere delle potenze e operazioni assolutamente inesplicabili. Altrimenti, si darà troppa licenza ai cattivi filosofi, in grazia di ciò che Dio può fare; e ammettendo queste virtù centripete, o queste attrazioni immediate da lontano, senza che sia possibile renderle intelligibili, non vedo nulla che potesse impedire ai nostri scolastici di dire che tutto avviene semplicemente mediante le facoltà [60]) e di sostenere le loro specie intenzionali [61]), che vanno dagli oggetti fino a noi, e trovano modo di entrare nelle nostre anime. Se così è:

Omnia jam fient, fieri quae posse negabam [62]).

Di guisa che mi sembra che il nostro autore, quantunque savio, vada qui un po' troppo da un estremo all'altro. Egli fa il difficile sulle operazioni delle anime, quando si tratta solamente d'ammettere ciò che non è punto sensibile [63]), ed eccolo invece a dare ai corpi ciò che non è neppure intelligibile, concedendo loro delle potenze e delle azioni, che superano tutto ciò che uno

---

[60]) Per cui si spiegherebbe, per esempio, il vedere con la facoltà della vista, e altre cose del genere.

[61]) Siccome per la Scolastica *cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*, essa immaginava che lo spirito immateriale potesse conoscere le cose materiali attraverso le specie sensibili, esseri rappresentativi delle forme accidentali dei corpi e immateriali come lo spirito, le quali erano condannate a far la spola fra lo spirito stesso e l'oggetto.

[62]) Ovidio, *Tristia*, I, VIII, 7.

[63]) Lo spirito scientifico, malamente inteso, può portare allo scientismo, e il senso della necessità di un'osservazione rigorosa a negare tutto ciò che non è toccabile con mano. Così han potuto negare la realtà dello spirito coloro che, scavando col bisturi nelle carni dell'uomo, non vi hanno trovato l'anima, non osservando che la realtà dello spirito era intanto nel loro pensiero per cui pensavano e cercavano.

spirito creato potrebbe, a mio avviso, fare e intendere, poichè concede loro l'attrazione, ed anche a grandi distanze, senza limitarsi ad alcuna sfera di attività; e ciò per sostenere un'opinione, che non è meno inesplicabile, cioè la possibilità del pensiero della materia nell'ordine naturale [64]).

La questione che egli agita col celebre prelato che l'aveva attaccato è se la materia possa pensare; e, siccome è un punto importante anche per la presente opera, non posso dispensarmi dall'entrarci un po' e dal prendere conoscenza del loro contrasto. Io esporrò la sostanza di questo argomento e mi prenderò la libertà di dire ciò che penso. Il fu M., vescovo di Worcester, temendo (ma senza averne gran motivo a mio parere) che la dottrina delle idee del nostro autore fosse soggetta ad alcuni abusi, atti a portar pregiudizio alla fede cristiana, prese ad esaminarne alcuni luoghi nella sua Rivendicazione della dottrina della Trinità.

. . . . . .

. . . . . .

Coloro che comprenderanno il mio sistema vedranno che non potrei accordarmi in tutto nè con l'uno nè con l'altro di questi due eccellenti autori, il cui contrasto è tuttavia molto istruttivo. Ma per spiegarmi distintamente, bisogna considerare prima di tutto che quelle

---

[64]) Ordine d'idee questo, del pensiero come intrinseco alla materia, avviato dal naturalismo del Rinascimento, che, riducendo, come in Telesio, per esempio, e in Campanella, il pensiero a senso, comunque poi intendessero questo, attribuì un senso alle cose. Di tale escogitazione si impadronirà il materialismo del '700 nel tentativo di condurre a fondo la propria giustificazione. Poichè, a parte qualunque altra difficoltà intrinseca a una concezione materialistica dell'universo, la realtà del pensiero ha rappresentato sempre la grande istanza contro il materialismo.

modificazioni che possono venire naturalmente o senza miracolo a un soggetto, devono venirvi dalle limitazioni o variazioni d'un genere reale o d'una natura originaria costante e assoluta, giacchè così si distinguono presso i filosofi i modi di un essere assoluto da questo medesimo essere, come si sa che la grandezza, la figura e il movimento sono manifestamente delle limitazioni e variazioni della natura corporea [65]). Poichè è chiaro come un'estensione limitata dia delle figure e che il cambiamento che vi avviene altro non sia che il movimento; e tutte le volte che si trova qualche qualità in un soggetto, si deve credere che se si concepisse la natura di questo soggetto e di questa qualità, s'intenderebbe come questa qualità possa risultarne [66]). Così, nell'ordine della natura (messi da parte i miracoli), non è nell'arbitrio di Dio dare indifferentemente alle sostanze tali o tali altre qualità: ed egli non darà loro mai se non quelle che saranno ad esse naturali, vale a dire che potranno essere derivate dalla loro natura come modificazioni spiegabili. Così si può ritenere che la materia non possederà naturalmente l'attrazione qui sopra menzionata, e non andrà da se stessa in linea curva, perchè non è possibile concepire come ciò avvenga, vale a dire spiegarlo meccani-

---

[65]) È chiaro come il L. ponga delle «cose» o «sostanze» (poichè questo vuol dire genere «reale» e natura «originaria, costante e assoluta»), alla base dei fenomeni della cosiddetta esperienza, ossia come egli abbia una veduta metafisica naturalistica.

[66]) Le cose e sostanze di cui sopra il L. le fa comprensibili alla ragione, sì che il processo del reale sia razionale, se non per una mente finita quale egli pone quella dell'uomo, per una ragione che sia infinita. La razionalità di un tale mondo toglie perfino a Dio di avere volontà arbitraria: nel pensiero di L., ciò che Dio fa è razionale, non perchè fatto da Dio, ma perchè Dio agirebbe tenendo presente ciò che è razionale.

camente; laddove ciò che è naturale deve poter divenire distintamente concepibile, se si riesce ad entrare nel segreto delle cose. Questa distinzione tra ciò che è naturale e spiegabile e ciò che è inspiegabile e miracoloso toglie tutte le difficoltà, e a rigettarla si sosterrebbe qualche cosa di peggio delle qualità occulte, e si rinuncerebbe in ciò alla filosofia e alla ragione, aprendo degli asili all'ignoranza e alla pigrizia mediante un sistema assurdo, il quale ammette esserci non solamente qualità che noi non comprendiamo, di cui non ve ne sono che troppe, ma anche altre che la più grande mente, se Dio le desse tutta la comprensione possibile, non potrebbe intendere, che sarebbero vale a dire o miracolose, o prive di qualsiasi ragione; e sarebbe anche senza ragione che Dio facesse miracoli ordinariamente: di guisa che questa pigra ipotesi distruggerebbe egualmente la nostra filosofia, che cerca le ragioni e la saggezza divina che le fornisce [67]).

In quanto ora al pensiero, è certo, e lo riconosce più di una volta l'autore, che esso non potrebbe essere una modificazione intelligibile della materia, vale a dire che l'essere senziente o pensante non è una cosa meccanica, come un orologio o un mulino, in modo che fosse dato concepire delle grandezze, figure e movimenti, la cui meccanica congiunzione potesse produrre qualcosa di pensante e di senziente in una massa, dove non vi

---

[67]) D'altra parte, era necessario porre il mondo come razionale, perchè fosse possibile il costituirsi di una scienza e di una filosofia: tale razionalità doveva riuscire, per il L. ed anche per quanti si sono occupati di teologia naturale, riprova ed esaltazione della grandezza e saggezza di Dio. Comunque per L. e non solo per lui, naturale e razionale vengono a coincidere.

fosse nulla di simile e anche cessasse parimenti col disorganizzarsi della macchina medesima [68]). Non è dunque cosa naturale alla materia sentire e pensare; e ciò non può accadere in essa se non in due modi, di cui l'uno sarà che Dio vi unisca una sostanza alla quale sia naturale pensare; e l'altra, che Dio vi metta il pensiero per miracolo. In ciò dunque io sono interamente dell'opinione dei cartesiani, salvo che io l'estendo fino alle bestie, e credo che esse abbiano sentimento e anime immateriali (vere e proprie), e altrettanto poco periture quanto gli atomi di Democrito o di Gassendi, laddove i cartesiani, senza ragione in imbarazzo per le anime delle bestie e non sapendo che cosa doverne fare, qualora si conservino (per non aver pensato alla conservazione dell'animale ridotto al minimo) [69]), sono stati costretti a rifiutare alle bestie perfino la sensibilità, contro tutte le apparenze e contro il giudizio dell'uman genere. Ma se qualcuno dicesse che Dio, per lo meno, può aggiungere la facoltà di pensare ad una macchina a ciò preparata, risponderei che, se ciò avvenisse e se Dio aggiungesse questa facoltà alla materia, senza immettervi in pari tempo una sostanza che fosse il soggetto dell'inerenza di questa medesima facoltà (così come io lo concepisco), cioè senza aggiungervi un'anima immateriale, occorrerebbe che la materia fosse stata miracolosamente esaltata per ricevere una potenza di cui essa non è naturalmente capace: a quel modo che alcuni scolastici pretendono che Dio esalti il fuoco fino al punto di dargli la forza di bruciare immediatamente gli spiriti separati

---

[68]) *Nemo dat quod non habet.*

[69]) La morte per L. è un'involuzione e le monadi non possono perire, senza un intervento divino che le annienti.

dai corpi [70]), ciò che sarebbe un miracolo puro e semplice. A noi basta che non si possa sostenere che la materia pensi senza mettervi un'anima imperitura, oppure senza un miracolo; e che così l'immaterialità delle nostre anime segua da ciò che è naturale, poichè non si potrebbe sostenerne l'estinzione se non per un miracolo, sia esaltando la materia, sia annientando l'anima. Noi sappiamo bene che la potenza di Dio potrebbe rendere mortali le nostre anime, per immateriali (o immortali per sola natura) che possano essere, giacchè è in suo potere appunto annientarle.

Questa verità dell'immaterialità dell'anima è senza dubbio importante; giacchè è infinitamente più vantaggioso alla religione e alla morale, soprattutto nei tempi in cui siamo, in cui molti non rispettano la rivelazione per sè presa e i miracoli, mostrare che le anime sono naturalmente immortali [71]), e che sarebbe un miracolo se non lo fossero, che sostenere che le nostre anime debbano naturalmente morire, ma che non muoiono in virtù di una grazia miracolosa, fondata sulla sola promessa di Dio. Si sa infatti da molto tempo che sono passati per sospetti, e non sempre senza ragione, coloro che han voluto distruggere la religione naturale e tutto ridurre alla rivelata, come se la ragione non ci insegnasse nulla al riguardo [72]). Ma il nostro autore non è di que-

---

[70]) Come nell'inferno dantesco.

[71]) Come aveva tentato di fare Platone nel *Fedone*.

[72]) L'han fatto i mistici, spinti dal senso dell'assolutezza della verità religiosa a trascendere le costruzioni intellettuali che tale verità riducevano alla stregua dell'umana ragione (*credo quia absurdum*). C'è uno scetticismo della ragione che è condizione di vigore per la fede; ma tale scetticismo, in tempi di fede deficiente, ha potuto lavorare a scalzare anche qualunque base alla religione,

sto numero. Egli sostiene la dimostrazione dell'esistenza di Dio e attribuisce all'immaterialità dell'anima una probabilità al sommo grado, che potrà passare di conseguenza per una certezza morale [73]); di guisa che io credo che, avendo altrettanta sincerità che penetrazione, egli potrebbe accettare la dottrina da me ora esposta, che è fondamentale in qualunque ragionevole filosofia. Non vedo altrimenti come si potrebbe impedire di ricadere nella filosofia o fanatica, quale la filosofia mosaica di un Fludd [74]), che salva tutti i fenomeni attribuendoli a Dio immediatamente e per miracolo: o barbara, come quella di certi filosofi e medici del tempo passato, che risentiva ancora della barbarie del secolo e che oggi a ragione si disprezza; i quali salvavano le apparenze, espressamente foggiando delle qualità occulte o facoltà immaginate simili a piccoli demoni o folletti, capaci di fare senz'altro ciò che venga richiesto; come se gli orologi da tasca segnassero le ore per una certa facoltà orodittica [75]), senza bisogno di ruote, o come se i mulini frantumassero i grani per una facoltà frattiva, senza bisogno di nulla che somigliasse alle macine. Per quanto riguarda la difficoltà avuta da parecchi popoli di concepire una sostanza immateriale, essa cesserà facilmente (in buona parte al-

---

anche quell'unica che pareva rimanere, la base razionale. Il Bayle, citato a nota 41, pag. 32, non s'è sottratto al dubbio di aver voluto, col suo scetticismo nella sfera della religione razionale, distruggere qualunque possibilità di fede religiosa.

[73]) Una certezza cioè sufficente all'azione, per cui si agisce in vista di un'idea, come se essa fosse anche conoscitivamente vera.

[74]) Filosofo mistico inglese (1574-1637) che ha scritto una *Philosophia mosaica*.

[75]) Che fa segnare le ore misteriosamente.

meno), quando non si ricercheranno sostanze separate dalla materia, le quali io non credo esistano mai naturalmente fra le creature [76]).

---

[76]) La difficoltà potrà cessare, in quanto non vi sarebbe più necessità di concepire una sostanza immateriale. Ma la vera difficoltà in cui gli uomini si trovano a concepire l'idealità del reale, al di là della corporeità, è dovuta alla scarsa educazione del pensiero.

Libro Primo.

DELLE *NOZIONI INNATE*

Cap. I.

SE VI SONO DEI PRINCIPI INNATI NELLA MENTE UMANA

Filalete. Avendo ripassato il mare dopo aver sbrigato degli affari in Inghilterra, ho pensato anzi tutto di farvi una visita, signore, per coltivare la nostra antica amicizia, e per intrattenervi intorno alle materie che ci stanno molto a cuore, a voi e a me, e nelle quali io credo di aver acquistato nuovi lumi [77]) durante il mio soggiorno a Londra. Quando un tempo dimoravamo vicinissimi l'uno all'altro ad Amsterdam, prendevamo molto piacere tutte e due a fare delle ricerche sui principî e sui mezzi di penetrare nell'interno delle cose [78]. Quantunque le nostre opinioni fossero sovente differenti, questa diversità accresceva in noi la soddisfazione quando conferivamo insieme intorno ad esse, senza che la contrarietà, che talvolta vi era, vi mescolasse nulla di spiacevole. Voi eravate dalla parte di Cartesio e delle opinioni del ce-

[77]) È del linguaggio dell'epoca.

[78]) Col processo storico del pensiero filosofico, tale espressione assumerà un valore semplicemente metaforico, poichè non può essere questione di interno o esterno nelle cose. Nella tradizione storica del pensiero invece si riattacca a tale idea di un interno delle cose quella, mitica, di essenza, contro cui il pensiero moderno ha combattuto.

lebre autore della *Recherche de la vérité* [79]); ed io trovavo più facili e più naturali le opinioni di Gassendi [80]), chiarite da Bernier [81]). Ora, io mi sento estremamente rafforzato dall'eccellente opera che un illustre inglese [82]), che ho l'onore di conoscere personalmente, ha di poi pubblicato, e che è stata ristampata varie volte in Inghilterra, sotto il modesto titolo di *Saggio sull'intelletto umano*. Ed io sono felicissimo del fatto che esso sia apparso da poco tempo anche in latino ed in francese, cosicchè potrà essere di un'utilità più generale. Ho profittato molto della lettura di quest'opera ed anche della conversazione dell'autore, col quale ho discusso spesso a Londra e qualche volta a Oates, presso Milady Masham [83]), degna figlia del celebre signor Cudworth, grande filosofo e teologo inglese, autore del *Sistema intellettuale* [84]). Dal padre essa ha ereditato lo spirito di meditazione e l'amore delle belle conoscenze, che apparisce in modo particolare dall'amicizia che essa ha con l'autore del *Saggio*; e siccome questi ha avuto attacchi da parte di alcuni dotti di valore, ho preso piacere a leggere anche l'apologia che una signorina molto saggia e molto intelligente ha fatto per lui, oltre a quelle fatte da lui medesimo. Questo autore si avvicina non poco al sistema di Gassendi, che in fondo è quello di Democrito. Egli è per il

[79]) Malebranche (1638-1715). L'opera *De la Recherche de la vérité* è del 1674-75.

[80]) Piero Gassendi (1592-1656), prete, noto filosofo materialista francese.

[81]) Viaggiatore e discepolo di Gassendi, della cui filosofia fu oppositore.

[82]) Si tratta, è superfluo dirlo, del Locke.

[83]) Che ospitò Locke negli ultimi anni di vita.

[84]) Il Cudworth faceva parte del gruppo dei platonici di Cambridge. Il *Vero sistema intellettuale* era uscito a Londra nel 1678.

vuoto e per gli atomi; crede che la materia potrebbe pensare; che non vi sono idee innate; che il nostro spirito è *tabula rasa*, e che noi non pensiamo sempre; egli sembra disposto ad approvare la maggior parte delle obbiezioni che il signor Gassendi ha fatto al signor Cartesio. Egli ha arricchito e rafforzato questo sistema con mille belle riflessioni; ed io non dubito punto che il nostro partito non trionfi ora per sempre dei suoi avversari, i peripatetici [85]) e i cartesiani. Ecco perchè, se non avete ancora letto questo libro, vi invito a farlo; e, se l'avete letto, vi prego di dirmi la vostra opinione su di esso.

Teofilo. Sono lieto di vedervi di ritorno dopo una lunga assenza, felice per la conclusione del vostro importante affare, pieno di salute, fermo nell'amicizia per me, e sempre portato con eguale ardore alla ricerca delle verità più importanti. Io non ho proseguito meno le mie meditazioni nello stesso spirito; e credo di aver anche approfittato altrettanto e forse più di voi, se non mi lusingo. D'altronde ne avevo più bisogno di voi, perchè voi eravate più avanti di me. Voi avevate più dimestichezza coi filosofi speculativi, ed io avevo maggiore inclinazione per la morale. Ma ho appreso sempre più quanto appoggio riceva la morale dai solidi principî della vera filosofia [86]), per la qual cosa li ho di poi studiati con maggiore applicazione, e sono entrato in meditazioni assai nuove. Di guisa che avremo di che pro-

---

[85]) I sostenitori dell'intelletto *tabula rasa*.

[86]) Infatti una dottrina morale, così come una dottrina estetica o politica, implica una concezione generale della realtà, ossia una filosofia, che ne giustifica i principî e li fonda.

curarci un piacere reciproco e di lunga durata, comunicandoci l'un l'altro le idee che abbiamo chiarite. Ma bisogna che vi dica, come novità, che non sono più cartesiano, e che tuttavia sono più che mai lontano dal vostro Gassendi, di cui riconosco d'altronde il sapere ed il merito [87]). Sono rimasto colpito da un nuovo sistema, di cui ho letto qualcosa nei giornali dei letterati [88]) di Parigi, di Lipsia e d'Olanda, e nel meraviglioso dizionario del signor Bayle, all'articolo *Rorarius* [89]), e da allora credo di vedere un nuovo aspetto dell'interno delle cose. Questo sistema sembra unire Platone a Democrito, Aristotele a Cartesio, gli scolastici ai moderni, la teologia e la morale alla ragione [90]). Sembra che esso prenda il meglio da ogni parte e che poi, dopo, vada più lungi di quanto non si sia ancora andati. Io vi trovo una spiegazione intelligibile dell'unione dell'anima col corpo, cosa della quale avevo prima disperato. Trovo i veri principî delle cose nelle unità delle sostanze, che questo sistema introduce, e nella loro armonia, prestabilita dalla sostanza primitiva. Vi trovo una semplicità e un'unifor-

---

[87]) È storicamente interessante la contrapposizione del Gassendi a Cartesio, la quale prescinde dal fatto che si devono al Gassendi alcune delle obbiezioni mosse a Cartesio, in relazione alle sue *Meditazioni metafisiche*, alle quali egli risponde nelle *Obbiezioni e risposte*. Si incentra ordinariamente l'esposizione del pensiero di Cartesio sul motivo della confutazione del dubbio, e quindi dello scetticismo; ma il *cogito* ha anche valore di affermazione della realtà dello spirito contro il materialismo, che dello scetticismo è il migliore alleato, aprendogli la via.

[88]) Il L. dice « des savants », ed era termine che si usava a denominare pubblicazioni periodiche di carattere scientifico, ossia ad uso di dotti. Il termine esatto corrispondente alla tradizione italiana è questo di « letterati », venuto in uso nel Rinascimento. In questo senso Galileo era un « letterato ».

[89]) Nell'articolo dedicato al Rorario, legato di papa Clemente VII, il Bayle parla del sistema del L. e lo discute.

[90]) Ciò che corrisponde all'intima esigenza dello spirito del L.

mità sorprendente, di guisa che si può dire trattarsi dovunque e sempre della stessa cosa, differendo solo per i gradi di perfezione [91]). Io vedo ora quel che Platone intendeva, quando prendeva la materia per un essere imperfetto e secondario; ciò che Aristotele voleva dire con la sua entelechia; che cos'è la promessa che lo stesso Democrito faceva, d'un'altra vita, in Plinio [91bis]; fin dove avevano ragione gli scettici declamando contro i sensi; come gli animali sono in effetti degli automi, secondo Cartesio, e come hanno tuttavia delle anime e della sensibilità, giusta l'opinione del genere umano; come bisogna spiegare ragionevolmente coloro che hanno posto vita e percezione in tutte le cose, come Cardano [92]), Campanella, e meglio di loro la defunta signora contessa di Connaway [93]), platonica, e il nostro defunto amico signor Francesco Mercurio Van Helmont [94]) (quantunque irto di paradossi inintelligibili), col suo amico il fu signor Enrico Moro [95]); come le leggi della natura (di cui una buona parte era ignorata prima di questo sistema) traggono la loro origine dai principî superiori alla materia, mentre tuttavia tutto si fa meccanicamente nella materia; in che cosa gli autori spiritualizzanti, che ho testè nominato, avevano mancato, coi loro *archè* [95bis], e perfino

---

91) Il concetto di perfezione indica finalismo e richiama al pensiero platonico-aristotelico, che ha dato l'impronta a tutta la tradizione di pensiero europea. La validità, tuttavia, di tale concetto dal punto di vista filosofico verrà poi criticata da Kant. La perfezione non è un concetto assoluto, ma relativo.

91 bis) P. il Vecchio, autore della *Storia Naturale*. L'entelechia in A. è l'atto concepito come stato di perfezione della sostanza.

92) Famoso matematico, medico e filosofo (1501-1576).

93) Autrice di un'operetta intitolata *Opuscola philosophica* (1690).

94) Figlio di Francesco (1577-1641), m. a Berlino nel 1699. Credette d'aver trovato l'elisir di lunga vita e la pietra filosofale.

95) Mistico platonico, del gruppo di Cambridge (1614-1687).

95 bis) Dal greco ἀρχή, principio.

i cartesiani, col credere che le sostanze immateriali mutassero, se non la forza, almeno la direzione o determinazione dei movimenti dei corpi, laddove l'anima e il corpo conservano perfettamente le loro leggi, ciascuno le sue, secondo il nuovo sistema, mentre nondimeno l'uno obbedisce all'altra quanto occorre. Infine è da quando ho meditato questo sistema, che ho trovato come le anime delle bestie e le loro sensazioni non nuocciano punto all'immortalità delle anime umane, o piuttosto come nulla è più proprio a stabilire la nostra immortalità naturale, del concepire che tutte le anime sono imperiture (*morte carent animae*) [96]), senza che tuttavia vi siano da temere delle metempsicosi, poichè non solamente le anime, ma anche gli animali rimangono e rimarranno vivi, senzienti, agenti; e dovunque, come qui e sempre, e da per tutto come da noi, conformemente a ciò che vi ho già detto. Salvo che gli stati degli animali sono più o meno perfetti e sviluppati, senza che con questo si sia costretti ad ammettere l'esistenza di anime del tutto separate, mentre i nostri spiriti sono sempre puri, quanto è possibile, nonostante gli organi, i quali non potrebbero turbare con nessuna influenza le leggi della nostra spontaneità. Io trovo il vuoto e gli atomi ben altrimenti esclusi che non dal sofisma dei cartesiani, fondato sulla pretesa coincidenza del corpo e dell'estensione [96bis]). Vedo tutte le cose regolate e adorne, al di là di tutto ciò che è stato concepito finora; la materia organica da per tutto, niente di vuoto, sterile, trascurato, nulla di troppo uniforme, tutto vario, ma con ordine e, ciò che supera ogni immaginazione, l'universo tutto in scorcio, ma con un aspetto

[96]) Ovidio, *Metam.*, XV, 158.
[96 bis]) Accenna alla legge di continuità.

diverso in ciascuna delle sue parti, e perfino in ciascuna delle sue unità di sostanze [97]). Oltre a questa nuova analisi delle cose, ho meglio compreso quella delle nozioni o idee e delle verità. Intendo che cos'è idea vera, chiara, distinta, adeguata, se oso adottare questa parola [98]). Intendo quali sono le verità primitive e i veri assiomi, la distinzione delle verità necessarie e di quelle di fatto, del ragionamento degli uomini distinto dalle consecuzioni delle bestie, consecuzioni che ne sono un'ombra. Infine voi sarete sorpreso, signore, di udire tutto quanto ho da dirvi e soprattutto di comprendere quale nobile risalto acquista la conoscenza delle grandezze e delle perfezioni di Dio. Poichè io non saprei dissimulare a voi, per il quale non ho avuto nulla di nascosto, quanto io sia ora compenetrato di ammirazione e (se possiamo osare di servirci di questo termine) d'amore per questa sovrana fonte di cose e di bellezze, avendo trovato che quelle, cui questo sistema scopre, superano tutto ciò che è stato finora concepito. Voi sapete che ero andato un po' troppo lontano in altra direzione e che cominciavo a pendere dalla parte degli spinozisti, i quali non lasciano a Dio se non una potenza infinita, senza riconoscere nè perfezione, nè saggezza a suo riguardo e, disprezzando la ricerca delle cause finali, derivano il tutto da una bruta necessità [99]). Ma questi nuovi lumi me ne hanno guarito; e da allora io prendo

---

[97]) Il «punto di vista» di cui parla nella prefazione e per cui v. la nota 37, pag. 31 e la nota 45, pag. 34.

[98]) Nota di umiltà, in quanto l'adeguazione vera dell'idea alla cosa si ha solo in uno spirito infinito.

[99]) Ricorda, di Spinoza, il concetto di Dio quale *Deus sive Natura*. Il giudizio circa la necessità nel sistema di Spinoza è quale poteva darsi ai tempi del L. Il quale tuttavia fu uno dei primi a cominciare a intendere il pensiero di Spinoza. Lo Spinoza diede

il nome di Teofilo. Ho letto il libro di questo celebre inglese di cui avete testè parlato. Io lo stimo molto, e vi ho trovato delle belle cose; ma mi sembra necessario andare più innanzi ed anche discostarsi dalle sue opinioni, quando ne ha abbracciate di quelle che limitino più del necessario e abbassino un poco, non solamente la condizione dell'uomo, ma anche quella dell'universo.

F. Voi mi fate stupire infatti con tutte le meraviglie, di cui mi fate un racconto un po' troppo bello, perchè io possa crederlo facilmente. Voglio sperare tuttavia che vi sarà qualche cosa di solido fra le tante novità di cui volete allietarmi. In questo caso, voi mi troverete docilissimo. Sapete che è stata sempre mia disposizione di arrendermi alla ragione, e che io prendeva qualche volta il nome di Filalete [100]). Ci serviremo perciò ora, se vi piace, di questi due nomi, che convengono in modo così appropriato C'è modo di venire alla prova, poichè, avendo voi letto il libro del celebre inglese, che mi dà tanta soddisfazione, e trattando esso una buona parte delle materie di cui avete testè parlato e soprattutto l'analisi delle nostre idee e conoscenze [101]), la via

---

a Dio come attributo, ossia come essenza, il pensiero; ma non seppe concepire Dio come spirito. Tuttavia la necessità nel suo sistema vuol indicare razionalità.

[100]) Φιλαλήθης, amante della verità. Disposizione di spirito di chiunque voglia seriamente filosofare, la quale non toglie tuttavia la necessità per il pensiero di prender posizione, anzichè abbandonarsi a un facile quanto sterile eclettismo, nel suo fondo scettico. Non si è, propriamente, uomini senza una fede. Ma una fede viva e duratura si sostanzia di pensiero, giustificando la sua assolutezza nella sua capacità ad assorbire i motivi delle fedi opposte.

[101]) Il Locke infatti è stato uno dei grandi pensatori che più decisamente hanno contribuito ad avviare il pensiero moderno per la via della ricerca gnoseologica, con prevalenza su quella metafisica, della quale si ritenne condizione l'analisi della conoscenza.

più breve sarà di seguirne il filo e di vedere quel che avete da osservare.

T. Approvo la vostra proposta. Ecco il libro.

1) *F.* Io l'ho così ben letto da ritenerne perfino le espressioni, che avrò cura di seguire. Così non avrò punto bisogno di ricorrere al libro, se non in alcuni casi nei quali lo riterremo necessario.

Noi parleremo primamente dell'origine delle idee o nozioni (libro I), poi delle differenti sorte d'idee (libro II) e delle parole che servono a esprimerle (libro III), infine delle conoscenze e verità che ne risultano (libro IV), e quest'ultima parte sarà quella che ci occuperà di più. Quanto all'origine delle idee, io credo con questo autore e con buon numero di dotti non esservene alcune di innate, come non vi sono principî innati.

E per confutare l'errore di coloro che ne ammettono, basta mostrare, come apparirà in seguito, che non ve n'è affatto bisogno e che gli uomini possono acquistare tutte le loro conoscenze senza l'aiuto di alcuna impressione innata.

T. Voi sapete, Filalete, che io sono da lungo tempo d'un'altra opinione, che sono sempre stato, come lo sono ancora, per l'idea innata di Dio, sostenuta dal signor Descartes [102]), e per conseguenza per altre idee innate, che

---

[102]) L'affermazione cartesiana del carattere innato dell'idea di Dio trova il suo fondamento nell'idea di Cartesio che noi abbiamo in noi prima l'idea dell'infinito che non quella del finito. La considerazione di Cartesio, per quanto insufficiente nella sua forma storica, in quanto egli parla di idee, quasi fossero cose nella mente, esprime quell'esigenza di infinità che è contenuto proprio dello spirito, e la sua nota, si direbbe, costitutiva. Si può negare il mondo, non si può negare Dio, poichè non si può negare lo spirito, mentre pur lo avvertiamo in noi che pensiamo, per il fatto del pensare.

non potrebbero venirci dai sensi. Ora vado ancora più in là, in conformità del nuovo sistema, e credo perfino che tutti i pensieri e le azioni della nostra mente provengono dal suo proprio fondo, e che non possano esserle dati dai sensi, come in seguito vedrete [103]). Ma presentemente metterò da parte questa ricerca e, accomodandomi alle espressioni comuni, che infatti sono buone e sostenibili, poichè si può dire in certo modo che i sensi esterni sono in parte causa dei nostri pensieri, esaminerò come deve dirsi a mio avviso, anche per il pensiero comune (parlando dell'azione dei corpi sull'anima, come i copernicani parlano con gli altri uomini, e con fondamento, del movimento del sole [104]), per significare che vi sono idee e principî che non ci vengono dai sensi e che troviamo in noi senza formarli, quantunque i sensi ci diano occasione di accorgercene. Io m'immagino che il vostro abile autore abbia osservato che, sotto il nome di principî innati, si sostengono spesso i propri pregiudizi e che si vuole esentarsi dalla fatica delle discussioni; e penso che questo abuso abbia animato proprio il suo zelo contro questa supposizione. Egli avrà voluto combattere la pigrizia e il modo di pensare superficiale di coloro che, sotto lo specioso pretesto di idee innate e di

---

[103]) È qui espressa la radicale opposizione del motivo leibniziano, razionalistico, al sensismo del Locke, mentre tanto Locke che L. esaltano la ragione, e il L. non meno del Locke vuol dar valore all'esperienza. Il L. ha un senso dell'assolutezza del pensiero, inteso come ragione, e della verità, che il Locke non ha.

[104]) Ossia, parlando anche essi di sole che si leva e tramonta e simili, mentre pur sanno che la cosa sta diversamente. Il L. accetta così provvisoriamente, tanto per farsi intendere, il modo di pensare comune, che è poi quello tradizionale, per cui si pone da una parte il pensiero che agisce sulle cose, dall'altra le cose che agirebbero sul pensiero.

verità impresse [105]) naturalmente nello spirito, a cui diamo facilmente il nostro consenso, non si curano affatto di ricercare ed esaminare le fonti, i nessi e la certezza di tali conoscenze. In ciò io sono interamente del vostro avviso, e vado anche più avanti. Io vorrei che non si ponessero limiti alla nostra analisi, che si dessero le definizioni di tutti i termini che ne sono suscettibili, e che si dimostrassero e si desse il mezzo di dimostrare tutti gli assiomi che non sono originarî [106]), senza badare all'opinione che gli uomini ne hanno, e senza curarsi se danno loro l'assenso o no. Vi sarebbe in ciò più utile di quel che si crede. Sembra però che l'autore sia portato troppo lontano da un'altra parte dal suo zelo, del resto molto lodevole. Egli non ha distinto abbastanza, a mio avviso, l'origine delle verità necessarie, la cui fonte è nell'intelletto, da quelle di fatto, che si traggono dalle esperienze dei sensi e fin dalle percezioni confuse che sono in noi [107]). Voi vedete

[105]) Il testo dice qui, come spesso in seguito, *gravées*, letteralmente *incise*. Noi abbiamo tradotto impresse, allo stesso modo come *empreintes*, tranne che in uno o due casi.

Il L. giustifica il Locke, cercando di dar ragione, qui come sempre, anche delle affermazioni erronee.

[106]) Se originario, infatti, l'assioma non può avere altra dimostrazione, all'infuori di quell'evidenza che esso dovrebbe portare con sè; altrimenti l'assioma non potrebbe dirsi originario.

[107]) In realtà, non è possibile separare, nella concretezza del pensare effettivo, l'elemento di universalità, che sarebbe della ragione, dalla determinatezza, che richiama al senso. In questo è l'errore sì del razionalismo che dell'empirismo, nel separare ciò che si deve solo in astratto distinguere quasi corporizzando il pensiero, in una serie di statiche verità, necessarie e di fatto. L'energia delle loro posizioni unilaterali è nella verità delle opposte esigenze che rispettivamente affermano e che sono, appunto, quella di universalità del pensiero e quindi di valore di verità, e insieme quella di determinatezza e completezza, la quale non è però necessariamente sensibile.

dunque, signore, che io non concedo ciò che voi ammettete come fatto certo, che noi cioè possiamo acquistare tutte le nostre conoscenze senza aver bisogno d'impressioni innate. E il seguito farà vedere chi di noi ha ragione.

2) *F.* Lo vedremo infatti. Io vi confesso, mio caro Teofilo, che non v'è opinione più comunemente accolta di quella che stabilisce che vi sono certi principî della verità, sui quali gli uomini convengono generalmente; principî che sono chiamati nozioni comuni, κοιναὶ ἔννοιαι; d'onde s'inferisce che occorre che quei principî siano altrettante impressioni, che le nostre menti ricevono con l'esistenza [108]).

3) Ma, quando anche fosse certo il fatto che vi fossero principî sui quali tutto il genere umano rimanga d'accordo, questo consenso universale non proverebbe affatto che siano innati, se si può mostrare, come io credo, un'altra via per la quale gli uomini son potuti arrivare a tale uniformità di opinioni. Ma, ciò che è molto peggio, questo consenso universale non si trova affatto, neppure in relazione a questi due celebri principî speculativi (poichè parleremo dopo di quelli pratici) [109]); *che tutto ciò che è, è* [110]); *e che è impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo*; poichè vi è una gran parte

---

[108]) I termini, di « impressioni » ecc. sono quelli dell'empirismo, inevitabilmente, data la concezione statica e perciò fondamentalmente naturalistica, come si dice, che si ha del pensiero come ragione. È questo insufficiente modo di considerare il pensiero che porta a parlare d'idee, innate o no, quasi elementi *dati* al pensiero. Così che anche nella gnoseologia del razionalismo, si viene ad avere come un empirismo interno o trascendente. Si tratta di contatto interno e di scoperta, anzichè di creazione.

[109]) Il L. dice *de pratique*, di pratica, ossia di principî validi per l'azione. Traduco con « pratici », secondo l'uso invalso.

[110]) Forma schiettamente metafisica del principio, meramente logico, dell'identità, che si esprime nella nota formula: A è A,

del genere umano dalla quale queste due proposizioni, che passeranno senza dubbio per verità necessarie e per assiomi appresso voi, non sono neppure conosciute.

T. Io non fondo la certezza dei principî innati sul consenso universale, poichè vi ho già detto, Filalete, che il mio avviso è che si deve cercare di dimostrare tutti gli assiomi che non sono originari. Io vi concedo anche che un consenso molto generale, generalissimo, ma che non sia universale, può provenire da una tradizione, estesa a tutto il genere umano, come l'uso del fumo del tabacco è stato accolto quasi da tutti i popoli in meno d'un secolo, quantunque si siano trovati alcuni isolani i quali, non conoscendo neppure il fuoco, erano ben lungi dal fumare. Così alcuni uomini d'ingegno, anche fra i teologi, ma del partito d'Arminio [111]), hanno creduto che la conoscenza della divinità venisse da una tradizione molto antica e generalissima; e io voglio credere infatti che l'insegnamento abbia confermato e rettificato tale conoscenza. Sembra tuttavia che la natura abbia contribuito a condurre ad una tale conoscenza, senza la dottrina; le meraviglie dell'universo han fatto pensare a un potere superiore [112]). È stato visto un bambino nato sordo e muto mostrare venerazione per la luna piena, e sono state trovate delle nazioni, che non risultava avessero appreso alcuna cosa da altri popoli, temere delle potenze

---

nel quale principio logico è evidente l'inclusione di un elemento qualitativo, laddove nel primo si ha presente l'essere, ossia il reale in quanto reale.

[111]) Teologo olandese (1560-1609), protestante, il quale volle rendere più mite la dottrina di Calvino sulla predestinazione.

[112]) È certo che l'insegnamento non avrebbe avuto presa sugli uomini qualora non avesse corrisposto a motivi presenti nell'animo o nella mente dell'uomo stesso. Ma lo stesso è da dire delle «meraviglie» dell'universo. L'uomo non vede Dio nell'universo se non l'ha in sè.

invisibili. Vi confesso, mio caro Filalete, che non è questa ancora l'idea di Dio, che noi abbiamo e richiediamo; ma ciò non toglie che quest'idea medesima non sia nel fondo delle nostre anime, senza esservi messa, come vedremo. E le leggi eterne di Dio vi sono, in parte, impresse in un modo ancor più leggibile e per una specie d'istinto. Ma sono principî di pratica, di cui avremo pure occasione di parlare. Bisogna confessare, tuttavia, che l'inclinazione che abbiamo a riconoscere l'idea di Dio è nella natura umana. E, quand'anche se ne attribuisse il primo insegnamento alla rivelazione, è pur sempre vero che la facilità che gli uomini hanno dimostrata ad accogliere questa dottrina proviene dalla natura stessa delle loro anime. Ma noi vedremo in seguito che la dottrina esterna non fa che eccitare ciò che è in noi. Concludo dicendo che un consenso abbastanza generale tra gli uomini è un indizio e non una dimostrazione di principio innato; ma che la prova esatta e decisiva di questi principî consiste nel far vedere che la loro certezza non viene se non da ciò che è in noi. Per rispondere ancora a quello che dite contro la generale approvazione che vien data ai due grandi principî speculativi, i quali sono tuttavia dei meglio stabiliti, posso dirvi che, quand'anche non fossero conosciuti, ciò non toglierebbe che fossero innati, poichè li si riconosce appena vengono uditi. Ma aggiungerò ancora che, in fondo, tutti li conoscono e che ci si serve ad ogni istante del principio di contraddizione (per esempio), senza guardare ad esso distintamente. Non v'è barbaro che, in una faccenda che considera seria, non sia urtato dalla condotta di un bugiardo che si contraddice. Così si adoperano queste massime senza averle espressamente in vista. Ed avviene press'a

poco come nelle proposizioni sottintese negli entimemi [113]), che si lasciano in disparte e ritornano ad un tratto, non solamente nella parola, ma anche nel nostro pensiero.

5. — *F.* Mi sorprende ciò che dite di queste conoscenze virtuali e di queste interne soppressioni; poichè dire che sono impresse nella mente delle verità che essa non scorge, è, mi pare, una vera contraddizione [114]).

T. Se siete in questo pregiudizio, non mi stupisce che rigettiate le conoscenze innate. Ma io sono stupito come non vi sia venuto alla mente che noi abbiamo un'infinità di conoscenze, di cui non ci accorgiamo sempre, neppure quando ne abbiamo bisogno, e spetta alla memoria di serbarle e alla reminiscenza di rappresentarcele, come fa spesso all'occorrenza, ma non sempre. Ciò chiamasi benissimo sovvenire (*subvenire*), poichè la reminiscenza richiede qualche aiuto. E bisogna bene che in questa moltitudine delle nostre conoscenze noi siamo determinati da qualcosa a rinnovare l'una piuttosto che l'altra, poichè è impossiible pensare distintamente e in una volta tutto ciò che sappiamo.

F. In ciò penso che abbiate ragione: e quest'affermazione troppo generale, che ci accorgiamo sempre di tutte le verità che sono nella nostra mente, mi è sfuggita senza che vi abbia prestato sufficiente attenzione. Ma voi avrete un po' più difficoltà ad ammettere ciò che sto per

---

[113]) Sillogismo, di cui si sottintende una delle premesse.

[114]) L'istanza è perentoria: la conoscenza infatti, o il pensiero, è effettiva conoscenza, e quindi attuale pensiero, o non è. La virtualità è concetto che ha valore nel campo della natura, ossia in una considerazione naturalistica della realtà. Nel campo dello spirito non v'è dualità o distinzione fra potenza e atto: l'unica potenza è quella che si manifesta nell'atto. In verità l'atto è autosufficente, ed esaurisce in sè la propria realtà.

farvi osservare: che cioè, se si può dire di qualche proposizione in particolare che essa è innata, si potrà per la stessa ragione sostenere che tutte le proposizioni, le quali sono ragionevoli e che la mente potrà sempre considerare come tali, sono già impresse nell'anima.

T. Ve lo concedo circa le idee pure [115]), che contrappongo ai fantasmi dei sensi, e circa le verità necessarie o di ragione, che contrappongo alle verità di fatto [116]). In questo senso devesi dire che tutta l'aritmetica e tutta la geometria sono innate e sono in noi in modo virtuale, di guisa che si può ritrovarle col considerare attentamente e ordinare ciò che si ha già nella mente, senza servirsi di alcuna verità appresa per esperienza o per tradizione da altri, come ha mostrato Platone in un dialogo [117]), dove introduce Socrate, il quale mena un fanciullo a delle verità astruse per mezzo di sole interrogazioni, senza nulla insegnargli. Si può dunque costruirsi questa scienza nella propria stanza ed anche ad occhi chiusi, senza apprendere per mezzo della vista, e neppure del tatto, le verità di cui si ha bisogno; quantunque sia vero che non si riconoscerebbero le idee di cui si tratta, se non si fosse visto, nè toccato nulla. Poichè è per una ammirevole economia della natura che noi non possiamo avere delle idee astratte, le quali non abbiano affatto bisogno di qualcosa di sensibile, non fosse che dei segni, quali sono le figure delle lettere e i suoni; sebbene non

---

[115]) Idee, come poi dirà Kant, *a priori*, assolutamente o no, ossia idee della ragione non commista a senso.

[116]) Verità di ragione, verità di fatto: distinzione possibile ancora sulla base di una dualità tra pensiero e realtà, al di qua del concetto kantiano della esperienza come unità insieme di ragione e di senso, ossia della realtà come esperienza.

[117]) Nel *Menone*.

vi sia nessuna necessaria connessione fra segni simili e i pensieri. E, se non fossero richieste le tracce sensibili, non avrebbe affatto luogo l'armonia prestabilita fra l'anima e il corpo, di cui avrò occasione di intrattenermi più ampiamente; ma tutto ciò non impedisce affatto che la mente non attinga in se stessa le verità necessarie. Si vede anche talvolta quanto lontano essa possa andare senza aiuto alcuno, con una logica e aritmetica puramente naturali, come quel ragazzo svedese che giunge fino a fare dei grandi calcoli all'istante, mentalmente, senza aver appreso il modo comune di far di conto, e neppure a leggere e a scrivere, se mi ricordo bene di ciò che mi è stato raccontato. È vero che egli non può venire a capo dei problemi inversi, quali quelli che richiedono estrazioni di radici. Ma ciò non toglie che non possa trarre anche quelli dal proprio fondo, per qualche nuovo accorgimento o modo di veder le cose. Così, ciò prova solamente esservi dei gradi nella difficoltà, che si ha, di accorgersi di ciò che è in noi. Vi sono dei principî innati comuni e facilissimi a tutti; vi sono teoremi che si scoprono anche subito e che costituiscono le conoscenze naturali, più estese in alcuni, meno in altri. Finalmente, in un senso più ampio, che è bene usare per avere nozioni più comprensive e più determinate, possono ancora chiamarsi innate tutte quelle verità che si possono trarre dalle conoscenze innate primitive, perchè lo spirito può trarle dal suo proprio fondo, quantunque spesso non sia una cosa facile. Ma, se qualcuno dà un altro senso alle parole, io non posso disputare di parole.

F. Vi ho concesso che si può avere nell'anima ciò che non vi si scorge, poichè non ci si ricorda sempre al momento giusto di tutto ciò che si sa, ma occorre sempre

che lo si sia appreso e lo si sia conosciuto altra volta espressamente [118]). Così, se si può dire che una cosa è nell'anima, sebbene l'anima non l'abbia ancora conosciuta, ciò non può essere se non perchè essa ha la capacità o la facoltà di conoscerla.

T. Perchè non potrebbe dipendere da un'altra causa, dal fatto cioè che l'anima abbia questa cosa in sè, senza che se ne sia accorta? Infatti, poichè una conoscenza acquisita può essere nascosta nell'anima dalla memoria, come convenite, perchè non potrebbe la natura avervi nascosto qualche conoscenza originaria? Occorre proprio che tutto ciò che è naturale a una sostanza che conosce se stessa, vi si conosca fin dall'inizio attualmente? Questa sostanza, quale è la nostra anima, non può e non deve avere molte proprietà e affezioni, che è impossibile considerare tutte da principio e tutt'in una volta? [119]). Era l'opinione dei platonici che tutte le nostre conoscenze fossero reminiscenze, e che così dovessero essere residui di una conoscenza espressa anteriore quelle verità, che l'uomo ha portato con sè dalla nascita, e che si chiamano innate. Ma tale opinione non ha nessun fondamento. Ed è facile intendere che l'anima dovrebbe avere delle conoscenze innate nello stato precedente, del tutto come qui, se ammettiamo la preesistenza, per remoto che possa essere detto stato; esse in tal caso dovrebbero pro-

---

[118]) Filalete non critica il concetto tutto meccanico della memoria, sul quale T. appoggia la sua argomentazione, ma si contenta di ribattere che tutto ciò che è nell'anima vien da fuori, sì che la preesistenza nell'anima supposta dalla reminiscenza viene a ridursi a possibilità, per l'anima, di conoscere. È la massima concessione che l'empirismo possa fare, rimanendo suo pregio il senso del necessario carattere di attualità della conoscenza.

[119]) Osserva il concetto, ancora del L., dell'anima come sostanza.

venire da un altro stato precedente, dove fossero finalmente innate o almeno concreate, oppure bisognerebbe andare all'infinito e fare eterne le anime, nella quale ipotesi queste conoscenze sarebbero innate realmente, perchè non avrebbero mai avuto inizio nell'anima[120]; e se qualcuno pretendesse che ogni stato anteriore ha avuto, da un altro ancora anteriore, qualcosa che non ha poi lasciato ai successivi, gli si risponderebbe essere manifesto che certe verità evidenti avrebbero dovuto essere in tutti gli stati. E, in qualunque modo si rigiri, è sempre chiaro che, in tutti gli stati dell'anima, le verità necessarie sono innate e si provano con ciò che è interno, non potendo essere stabilite dalle esperienze, a quel modo che si stabiliscono le verità di fatto. E perchè dovrebbe proprio esser necessario che non si potesse posseder nulla nell'anima, di cui non ci si fosse mai serviti? È lo stesso avere una cosa senza servirsene, che aver solamente la facoltà di acquistarla?[121]). Se ciò fosse, noi non possederemmo mai se non le cose delle quali godiamo; mentre si sa che, oltre alla facoltà e all'oggetto, occorre

---

[120]) L'impossibilità di risalire infinitamente a ritrovare il momento dell'acquisizione della conoscenza costringe ad acquistare coscienza della necessaria originarietà del conoscere. In tale concetto dell'originarietà si risolve l'altro, puramente empirico, della ricerca in un ordine temporale. Il primo, di cui si può parlare in filosofia, non è un primo che possa essere seguito da un secondo, ma è un primo assoluto, che ci dà la stessa realtà. Risalire al primo uomo o alla prima anima che possa aver avuto conoscenza è semplicemente fermarsi alla conoscenza, in senso assoluto, dell'uomo, o dell'anima, in quanto essere conoscente.

[121]) Giusta risposta all'obiezione di F., per la quale vedi la nota 118, pag. 72. Ma T. a sua volta non fa che servirsi di immagini, come quelle di avere e di acquistare, tratte dal mondo dell'esperienza, per determinare l'attività di una realtà quale quella del pensiero, che non è cosa.

spesso qualche disposizione nella facoltà o nell'oggetto, o in tutti e due, perchè la facoltà si eserciti sull'oggetto [122]).

F. A questa stregua, si potrà dire che vi sono delle verità impresse nell'anima, che essa non ha tuttavia mai conosciute, e che perfino non conoscerà mai, ciò che mi pare strano.

T. Io non ci vedo alcuna assurdità, sebbene non si possa affatto assicurare che vi siano di tali verità. Infatti potranno svilupparsi un giorno nelle nostre anime, quando saranno in un'altra condizione [123]), delle cose più eccelse di quelle che possiamo conoscere nel presente modo di vita.

F. Ma supposto che vi siano delle verità, le quali possono essere impresse nell'intelletto senza che esso le scorga, non vedo come, in rapporto alla loro origine, possano differire dalle verità ch'esso è solamente capace di conoscere.

T. La mente non è solamente capace di conoscerle, ma anche di trovarle in sè, e, se non avesse che la semplice capacità, o potenza passiva, di ricevere le conoscenze, indeterminata come quella della cera nel ricevere delle figure e della tavola rasa nel ricevere delle lettere, essa non sarebbe la fonte delle verità necessarie, come ho testè mostrato che è: poichè è incontestabile

---

[122]) Posta certamente la facoltà di qua, l'oggetto di là, occorrerà un intermediario, che sarà la « disposizione ». Ma che verità hanno facoltà, oggetto, così astrattamente presi? Son concetti che andrebbero preventivamente criticati per se stessi, perchè si potesse utilmente assumerli a base di una dimostrazione.

[123]) Questo pensiero è in accordo con la dottrina dell'eternità delle anime, che in L. non è semplicemente teologica, ma si fonda sul senso, tutto metafisico, della realtà, ossia di « ciò che è », che, se è, non può non essere e non può, propriamente, cessare di essere.

che i sensi non sono sufficienti a far vedere la necessità di tali verità [124]), e che è la mente ad avere una disposizione (sì attiva che passiva) per trarle essa stessa dal proprio fondo; quantunque siano necessari i sensi per porgerle l'occasione per farlo e per determinarsi ad applicarvisi ed a rivolgersi piuttosto alle une che alle altre. Voi vedete dunque signore, che queste persone, d'altronde ingegnosissime, che sono d'altra opinione, sembrano non aver abbastanza meditato sulle conseguenze della differenza fra le verità necessarie o eterne e le verità di esperienza, come ho già osservato e come è risultato da tutta la nostra discussione. La prova originaria delle verità necessarie viene dal solo intelletto, e le altre verità vengono dalle esperienze o dalle osservazioni dei sensi. La nostra mente è capace di conoscere le une e le altre, ma è la fonte delle prime, e, per quante esperienze particolari si possano avere di una verità universale, non si potrebbe assicurarsene per sempre con l'induzione, senza conoscerne la necessità con la ragione.

F. Ma non è forse vero che, se queste parole: *essere nell'intelletto*, implicano qualcosa di positivo, esse significano: essere scorto e compreso dall'intelletto? [125]).

---

[124]) E quindi, la ragione dei fatti, ciò per cui essi hanno un significato.

[125]) È quel che, con termine leibniziano, si dirà appercepire. E *apercevoir* usa qui il L., come sempre, che traduciamo con scorgere e a volte con appercepire. V. nota 34, pag. 28.

L'essere « compreso » dall'intelletto implica non solo un semplice interno vedere, che sarebbe ancora una pura forma di empirismo, ma anche una particolare attività della mente, per la quale verrebbe fondata la verità di ciò che si scorge, e assorbito ciò che si scorge con l'intelletto, in un sistema di verità che trascende il mero dato di fatto nel suo carattere di contingenza. Ed è qui l'insufficienza dell'empirismo, che fa capolino attraverso le parole di un difensore del punto di vista empiristico, quale è F.

T. Esse significano per noi tutt'altra cosa. È abbastanza che ciò che è nell'intelletto possa esservi trovato e che le fonti o prove originarie delle verità di cui si tratta non siano che nell'intelletto: i sensi possono insinuare, giustificare e confermare queste verità, ma non dimostrarne la certezza immancabile e perpetua.

F. Tuttavia, tutti coloro che vorranno prendersi la pena di riflettere con un po' d'attenzione sulle operazioni dell'intelletto, troveranno che tale consenso che la mente dà senza fatica a certe verità, dipende dalla facoltà della mente umana.

T. Benissimo; ma è questo rapporto particolare della mente umana con queste verità a rendere facile e naturale, a loro riguardo, l'esercizio della facoltà, e a far sì che si chiamino innate. Non è dunque una nuda facoltà consistente nella sola possibilità di intenderle: è una disposizione, un'attitudine, una preformazione, che determina la nostra anima e fa sì che esse possano esserne tratte. Esattamente come v'è differenza tra le figure che si danno alla pietra o al marmo indifferentemente, e quelle che le sue venature segnano già o hanno disposizione a segnare, se l'operaio ne approfitti.

F. Ma non è forse vero che le verità sono posteriori alle idee dalle quali nascono? Ora, le idee provengono dai sensi [126]).

---

[126]) Considerato lo spirito analiticamente, ossia notomizzato, le «idee» sono altre dalle «verità» e magari ad esse anteriori. Ma sono allora le idee elementi di una realtà psicologica, quali anche, per esempio, le sensazioni. Sono dati di fatto, non pensiero, nè vivi elementi di pensiero; il quale, se è tale, vive di verità ed è attività organica in cui soltanto vivono i suoi elementi. Ma T. non giunge a questo, e si contenta di riaffermare la distinzione tra senso e intelletto, mentre accetta, con l'aposteriorità delle ve-

T. Le idee intellettuali, che sono la fonte delle verità necessarie, non provengono affatto dai sensi; e voi riconoscete che vi son delle idee, le quali son dovute alla riflessione della mente, quand'essa riflette su se medesima. Del resto, è vero che la conoscenza espressa delle verità è posteriore (*tempore vel natura*) alla conoscenza espressa delle idee, come la natura delle verità dipende dalla natura delle idee, prima che vengano espressamente formate le une e le altre; e le verità nelle quali entrano le idee che vengono dai sensi, dipendono dai sensi, almeno in parte. Ma le idee che vengono dai sensi sono confuse, e le verità che ne dipendono lo sono anche, almeno in parte, laddove le idee intellettuali e le verità che ne dipendono sono distinte, e nè le une nè le altre non hanno affatto la loro origine dai sensi [127]); quantunque sia vero che noi non penseremmo mai ad esse senza i sensi.

F. Ma, secondo voi, i numeri sono idee intellettuali, e tuttavia si trova che la difficoltà dipende in essi dalla formazione espressa delle idee: un uomo, per esempio, sa che 18 più 19 è eguale a 37 con la stessa evidenza con la quale sa che 1 più 2 è eguale a 3; ma un fanciullo tuttavia non conosce la prima proposizione così tosto

---

rità alle idee, l'empiristica distinzione delle idee dalla verità, per la comune base naturalistica tanto dell'empirismo che del razionalismo.

[127]) Confuso, distinto, chiaro, oscuro sono termini cari al razionalismo illuministico. Verrà chiarito con Kant che la conoscenza in cui abbiano parte i sensi non è per sè nè oscura nè confusa, giacchè i sensi dànno alla conoscenza, che per Kant è di esperienza, quella concretezza, senza la quale la conoscenza non sarebbe conoscenza, e i concetti della ragione sarebbero senza oggetto. L'intuizione senza il concetto è cieca, il concetto, senza l'intuizione, è vuoto, intendendo Kant per intuizione la conoscenza del particolare, che verrebbe dato dai sensi.

come la seconda, ciò che proviene dal fatto ch'egli non ha formato le idee così presto come le parole.

T. Posso concedere che sovente la difficoltà che v'è nella formazione espressa delle verità dipende da quella che s'incontra nella formazione espressa delle idee. Credo tuttavia che, nell'esempio da voi dato, non si tratti che di servirsi delle idee già formate. Infatti, coloro che hanno appreso a contare fino a 10 e il modo di andare più oltre per un certo numero di diecine, intendono senza fatica cos'è 18, 19, 37, vale a dire una, due o tre volte 10, più 8 o 9 o 7; ma per concludere che 18 più 19 fa 37, occorre una molto maggiore attenzione che per conoscere che 2 più 1 fanno 3, ciò che, in fondo, non è se non la definizione di tre.

10. — *F.* Non è un privilegio legato ai numeri o a quelle idee che voi chiamate intellettuali, di fornire proposizioni alle quali si assente infallibilmente, tosto che siano intese. Se ne incontrano anche nella fisica e in tutte le altre scienze, e perfino i sensi ne forniscono. Per esempio, questa proposizione: due corpi non possono essere in pari tempo nello stesso luogo, è una verità della quale non si è altrimenti persuasi che delle massime seguenti: « è impossibile che una cosa sia e non sia nello stesso tempo; il bianco non è il rosso, il quadrato non è il circolo, il color giallo non è la dolcezza ».

T. V'è differenza fra queste proposizioni. La prima, la quale enuncia che la compenetrazione dei corpi è impossibile, ha bisogno di prova [128]). La rigettano infatti

---

[128]) T. ha buon giuoco. Questa dell'impenetrabilità è un'idea tutta empirica, mentre nelle altre massime, a cui F accenna, l'elemento empirico, per esempio quello di colore, non ha parte, in quanto tale, nella verità della massima, la quale poggia sul puro concetto logico dell'identità.

tutti coloro che credono a condensazioni e rarefazioni vere e rigorosamente prese, come i peripatetici e il fu sig. cavalier Digby [129]); senza dire dei cristiani, la maggior parte dei quali crede possibile a Dio il contrario, ossia la penetrazione delle dimensioni. Ma le altre proposizioni sono identiche, o poco ci manca; e le identiche o immediate non sono suscettibili di prova. Quelle che riguardano ciò che forniscono i sensi, come quella che dice che il color giallo non è la dolcezza, non fanno se non applicare a dei casi particolari l'identica massima generale.

F. Ogni proposizione composta di due diverse idee, di cui l'una è negata dall'altra (per esempio, che il quadrato non è il circolo, che essere giallo non è esser dolce) sarà accolta come indubitabile, appena se ne comprenderanno i termini, altrettanto certamente come questa massima generale: è impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo.

T. È che l'una (ossia, la massima generale) è il principio, e l'altra (vale a dire la negazione di un'idea opposta ad un'altra) ne è l'applicazione.

F. Mi sembra piuttosto che la massima dipenda da questa negazione, che ne è il fondamento; e che è ancora più facile intendere che ciò che è la stessa cosa non è diverso, che non la massima la quale rigetta le contraddizioni. Ora, a ragionar così, bisognerà accogliere come verità innate un numero infinito di proposizioni di questa specie, nelle quali un'idea è negata da un'altra, senza parlare delle altre verità. Aggiungete a ciò che, non potendo una proposizione essere innata a meno

---

[129]) Chimico e filosofo inglese (1603-1655).

che non lo siano le idee di cui essa è composta, bisognerà supporre che siano innate tutte le nostre idee di colori, di suoni, di gusti, di figure, ecc.

T. Non vedo bene come questo: ciò che è la stessa cosa non è diverso, sia l'origine del principio di contraddizione e sia anche più facile; poichè mi pare che ci si dia più libertà ponendo che A non è B, che non col dire che A non è non A. E la ragione che impedisce ad A di essere B, è che B implica non A. Del resto questa proposizione « il dolce non è l'amaro » non è punto innata, giusta il senso da noi dato al termine di verità innata [130]), poichè le sensazioni di dolce e di amaro vengono dai sensi esterni. Questa è una conclusione mista (*hybrida conclusio*), dove l'assioma è applicato a una verità sensibile. Ma quanto a questa proposizione: il quadrato non è il circolo, la si può dire innata poichè, nel considerarla, si fa una sussunzione o applicazione del principio di contraddizione a ciò che fornisce l'intelletto medesimo, tosto che ci si accorge che le idee che la costituiscono, le quali sono innate, racchiudono delle nozioni incompatibili.

19. — *F.* Quando sostenete che queste proposizioni particolari ed evidenti per se stesse, di cui si riconosce la verità tosto che si sentono pronunciare (p. es. che il verde non è il rosso), vengono accolte come conseguenze di altre proposizioni più generali, che si considerano

---

[130]) T. è spinto dal tentativo di F. di far dipendere la massima, ossia l'universale, dai casi particolari, a distinguere anche là dove prima si era contentato di un « poco ci manca » nell'affermare il carattere d'identità delle proposizioni sopra enunciate da F. Egli cioè mette in evidenza che le proposizioni, i cui elementi sono empirici, non sono innate, mentre egli voleva parlare di proposizioni innate.

come altrettanti principî innati, sembra che voi non consideriate, signore, che queste proposizioni particolari sono accolte come verità indubitabili da coloro che non hanno alcuna conoscenza di queste massime più generali [131]).

T. Ho di già risposto a questo. Ci si fonda su queste massime generali, come ci si fonda sulle maggiori che si sopprimono, quando si ragiona per entimemi; giacchè, quantunque molto spesso non si pensi distintamente a ciò che si fa mentre si ragiona, così come a ciò che si fa mentre si cammina o si salta, è sempre vero che la forza della conclusione consiste, in parte, in quel che si sopprime e non potrebbe venire da altro principio, ciò che si troverà quando si vorrà giustificare detta conclusione.

20. — *F.* Ma sembra che le idee generali e astratte siano più estranee al nostro spirito delle nozioni e verità particolari: dunque queste verità particolari saranno più naturali allo spirito del principio di contraddizione, di cui volete ch'esse non siano che l'applicazione.

T. È vero che noi cominciamo ad accorgerci [132]) dapprima delle verità particolari, come cominciamo dalle idee più composte e più grossolane: ma ciò non impedisce che l'ordine della natura cominci dal più semplice, e che la ragione delle verità più particolari dipenda dalle più generali, di cui esse non sono che gli esempî. E quando si vuol considerare ciò che è in noi virtualmente e prima di qualunque percezione, si ha ragione

[131]) F. confonde l'ordine che si direbbe temporale nella conoscenza, con la *ratio essendi* o la verità della stessa conoscenza. Così si confonde il problema del *cos'è* o dell'essenza di una cosa o della verità e conoscenza, con quello non filosofico ma empirico dell'origine.

[132]) Ad aver coscienza, o ad appercepire, in quanto ci si accorge di qualcosa nella mente. Vedi nota 125, pag. 75 e nota 34 pag. 28.

di cominciare dal più semplice. Poichè i principî generali fan parte dei nostri pensieri, di cui costituiscono l'anima e il nesso. Sono ad essi necessarî, come lo sono i muscoli e i tendini per camminare, sebbene non vi si pensi. La mente s'appoggia su tali principî ad ogni istante, ma non giunge così facilmente a districarli e a rappresentarli distintamente e separatamente, perchè ciò richiede grande attenzione, e la maggior parte delle persone, poco avvezze a meditare, non ne hanno affatto. Non hanno i Cinesi, come noi, dei suoni articolati? e tuttavia, essendosi avvezzati ad un'altra maniera di scrivere, non hanno ancora pensato a fare un alfabeto di questi suoni. È così che si possiedono molte cose senza saperlo.

21. — *F.* Se la mente assente così prontamente a certe verità, non può ciò provenire dalla stessa considerazione della natura delle cose, che non le permette di giudicarne diversamente [133]), piuttosto che dal fatto che queste proposizioni siano naturalmente impresse nello spirito?

T. È vera l'una cosa e l'altra. Vi concorrono la natura delle cose e la natura dello spirito. E, poichè opponete la considerazione della cosa all'appercezione di ciò che

---

[133]) È chiaro l'equivoco nel quale si muove l'empirismo. Da una parte esso richiama al carattere di attualità della conoscenza e afferma un'esigenza di concretezza, dall'altra per dare un carattere di verità a una conoscenza che altrimenti non sarebbe se non un'attività mentale soggettiva, ossia un fatto psichico senza verità, è costretto a richiamarsi a una natura delle cose, di per sè estranea al conoscere, per la quale si riafferma l'antico oggettivismo. Posto il quale, logica diventa la posizione sofistica e finalmente quella scettica. Ma il razionalismo innatistico di T. non sarà meno oggettivistico, e non si appellerà meno alla natura delle cose. Data la quale, soltanto per un atto di fede si potrà dire che essa corrisponde alle idee che sono nello spirito e che altro invece non sono se non, psicologicamente, dei fatti. Così come nella posizione empiristica. V. oltre.

è impresso nello spirito, questa medesima obbiezione fa vedere, Signore, che quelli di cui prendete le parti, non intendono per verità innate se non ciò che si approverebbe naturalmente, come per istinto, pur conoscendole soltanto confusamente. Vi sono verità di questa natura e avremo motivo di parlarne; ma ciò che chiamasi lume naturale suppone una conoscenza distinta, e molto spesso altro non è la considerazione della natura delle cose se non la conoscenza della natura del nostro spirito e di queste idee innate, che non si ha punto bisogno di cercare al di fuori [134]). Così io chiamo innate quelle verità le quali non hanno bisogno se non di questa considerazione per essere verificate. Ho già risposto (§ 5) a quell'obbiezione (§ 22), la quale voleva che quando si dice che le nozioni innate sono implicitamente nello spirito, ciò debba significare solamente ch'esso ha la facoltà di conoscerle; poichè ho fatto osservare che, oltre a ciò, esso ha la facoltà di trovarle in sè e la disposizione ad approvarle, quando vi pensa come si deve.

23. — *F.* Sembra dunque che vogliate, Signore, che coloro ai quali vengono proposte per la prima volta tali massime generali, non apprendano nulla che sia loro

---

[134]) Dunque? L'assunzione oggettivistica tende ad essere negata, appena affermata. La natura delle cose è modellata sulla natura dello spirito, ossia uno dei termini della realtà dulisticamente posta tende a venir meno. È la difficoltà tradizionale della posizione dualistica nella storia del pensiero, quella che in modo particolare si era sforzato di risolvere il pensiero filosofico da Cartesio in poi, attraverso l'occasionalismo del Geulinx e la visione in Dio di Malebranche. In L. la difficoltà verrà eliminata con la originaria posizione di una realtà in sè identica, nell'essere e nel conoscere, la monade, realtà essenzialmente spirituale. Ma posta così, oggettivisticamente, ossia, si direbbe, come trovata, come si giustifica essa? Ossia come prova se stessa? L'assunzione fondamentale in L., quella per la quale si supera la necessità dell'atto di fede di cui sopra, è ancora dogmatica.

del tutto nuovo. Ma è chiaro che essi apprendono primamente i nomi, e poi le verità e anche le idee da cui dipendono queste verità [135]).

T. Non si tratta punto qui dei nomi, che sono in qualche modo arbitrari, laddove le idee e le verità sono naturali. Ma, quanto a tali idee e verità, voi ci attribuite, Signore, una dottrina dalla quale siamo ben lontani, poichè io rimango d'accordo che noi apprendiamo le idee e le verità innate, sia considerando la loro fonte, sia verificandole coll'esperienza. Così io non faccio affatto la supposizione che dite, che cioè nel caso di cui parlate noi non apprendiamo nulla di nuovo. Nè potrei ammettere questa proposizione: tutto ciò che si apprende non è innato. Le verità dei numeri sono in noi, e non si può non impararle sia traendole dalla loro fonte, sia verificandole coll'esperienza quando si apprendono per ragione dimostrativa (ciò che fa vedere che sono innate), sia mettendole in prova negli esempî, come fanno gli aritmetici volgari, i quali, ignorandone le ragioni, non ne apprendono le regole che per tradizione, e tutt'al più, prima di insegnarle, le giustificano coll'esperienza, che essi spingono lontano quanto ritengono necessario. E talvolta perfino qualche abilissimo matematico, non conoscendo la fonte dell'altrui scoperta, è costretto ad accontentarsi, per esaminarla, di questo metodo dell'induzione: come fece un celebre scrittore a Parigi quando vi ero, il quale spinse assai lontano il tentativo del mio tetragonismo aritmetico, comparandolo coi numeri di

[135]) È chiaro che non s'andrebbe in cerca di nomi, nè del loro apprendimento, se non s'avessero presenti delle idee, alle quali si cerca un'espressione verbale, posto anche, giusta il pensiero comune, che altre siano le idee, altra la parola come verbale espressione di esse.

Ludolf [136]) e credendo di trovarvi qualche errore; ed egli ebbe ragione di dubitare finchè non gliene fu comunicata la dimostrazione, la quale ci dispensa da tali tentativi, che si potrebbero sempre proseguire senza mai arrivare ad un'assoluta certezza. Ed è appunto ciò, vale a dire l'imperfezione delle induzioni, che si può ancora verificare con le istanze dell'esperienza. Poichè vi sono delle progressioni nelle quali si può andare ben lontano, prima di notare i cambiamenti e le leggi che vi si trovano.

F. Ma non può darsi che non solamente i termini o le parole di cui ci si serve, ma anche le idee, ci vengano dal di fuori?

T. Occorrerebbe allora che fossimo noi stessi fuori di noi, giacchè le idee intellettuali o di riflessione sono tratte dalla nostra mente: e vorrei ben sapere come potremmo avere l'idea dell'essere, se non fossimo noi medesimi degli esseri, e non trovassimo così l'essere in noi [137]).

F. Ma che dite voi, Signore, a questa sfida d'uno dei miei amici? Se qualcuno, dice, può trovare una proposizione, le cui idee siano innate, me la nomini, e non può farmi un più grande piacere.

T. Gli citerò le proposizioni di aritmetica e di geometria, le quali son tutte di questa natura e, in materia di verità necessarie, non se ne potrebbero trovare altre.

25. — *F.* Ciò pare strano a parecchia gente. Si può dire che le scienze più difficili e più profonde sono innate?

---

[136]) Autore di una *Tetragonometria tabularia* (1690), da non confondere con l'omonimo e contemporaneo Giobbe Ludolf, orientalista tedesco, che si occupò in modo speciale dello studio dell'etiopico.

[137]) Fondamentale applicazione del principio che solo si conosce quello che si è.

T. Non lo è la loro conoscenza attuale, ma sì ciò che si può chiamare la conoscenza virtuale, come la figura tracciata dalle venature del marmo è nel marmo, prima che la si scopra lavorando.

F. Ma è possibile che dei fanciulli che ricevono delle nozioni che vengono loro dal di fuori e vi danno il loro assenso, non abbiano alcuna conoscenza di quelle che si suppone essere innate in loro e fare come parte del loro spirito, nel quale sono, si dice, impresse a caratteri incancellabili per servire da fondamento? Se ciò fosse, la natura si sarebbe affaticata inutilmente, o almeno avrebbe male inciso questi caratteri, poichè essi non potrebbero essere scorti da occhi che vedono benissimo altre cose.

T. L'appercezione di ciò che è in noi dipende da un'attenzione e da un ordine. Ora non solamente è possibile, ma è perfino conveniente che i fanciulli abbiano maggiore attenzione alle nozioni dei sensi, perchè l'attenzione è regolata dal bisogno [138]). L'accadimento tuttavia fa vedere in prosieguo che la natura non si è data inutilmente la pena di imprimerci nella mente le conoscenze innate, poichè senz'esse non vi sarebbe alcun mezzo per giungere alla conoscenza attuale delle verità necessarie nelle scienze dimostrative e alle ragioni dei fatti; e noi non avremmo nulla al di sopra delle bestie.

26. — *F.* Se vi sono le verità innate, non occorrerà che vi siano dei pensieri innati?

---

[138]) È il punto di vista dell'empirismo, riguardo all'utilità dei sensi. Questi non ci danno una conoscenza esatta della natura e delle cose; tuttavia la rappresentazione del mondo, che mediante essi ci facciamo, basta a renderci possibile di regolarci per quanto ha riferimento alle necessità della nostra vita esistenziale. Ma T. non si ferma a questo punto di vista, non rinunciando per l'uomo all'assolutezza della conoscenza.

T. Niente affatto, giacchè i pensieri sono azioni e le conoscenze o le verità, in quanto sono in noi, quand'anche non vi si pensi, sono abitudini e disposizioni, e noi sappiamo molte cose alle quali non pensiamo affatto [139]).

F. È ben difficile concepire che una verità sia nella mente, se la mente non ha mai pensato a tale verità.

T. È come se qualcuno dicesse che è difficile concepire che vi siano delle vene nel marmo prima che le si scoprano [140]). Sembra anche che questa obbiezione si avvicini un po' troppo alla petizione di principio [141]). Tutti coloro che ammettono delle verità innate, senza fondarle sulla reminiscenza platonica, ne ammettono di quelle alle quali non si è ancora pensato. D'altronde, questo ragionamento prova troppo; giacchè, se le verità sono pensieri, si sarà privi non solamente di quelle verità alle quali non si è mai pensato, ma anche di quelle alle quali si è pensato, senza ora pensarvi più attualmente; e se le verità non sono pensieri, ma abitudini e attitudini, naturali o acquisite, nulla impedisce che ve ne siano in noi di quelle, alle quali non si è mai pensato nè si penserà mai.

---

[139]) Questa proposizione determina in modo eccellente la posizione di T., che è poi quella del L. Il quale vede, sì, che i pensieri sono azioni, ma non vede che la verità è nel pensiero in quanto azione o attualità, e la presuppone, quasi come una cosa fatta una volta per sempre, ossia, come si dice, naturalisticamente. Egli non evita così il difetto dell'innatismo tradizionale, dal quale vorrebbe districarsi.

[140]) Il torto di T. è di voler ragionare, o di finir per ragionare, su immagini, dando all'analogia un valore dimostrativo che essa non ha. Contro di lui ha ragione F.: una verità non è nella mente, se la mente non pensa a tale verità, o come egli dice, non ha mai pensato ad essa.

[141]) La petizione di principio è un ragionamento nel quale si dà per dimostrato ciò che precisamente si dovrebbe dimostrare. Ragionamento, quindi, vizioso.

27. — *F.* Se le massime generali fossero innate, esse dovrebbero apparire con maggior vivezza nella mente di certe persone, in cui tuttavia non ne vediamo traccia alcuna: voglio dire dei fanciulli, degli idioti e dei selvaggi; giacchè, fra tutti gli uomini, hanno essi la mente meno alterata e corrotta dal costume e dall'impronta delle opinioni estranee.

T. Io credo che occorra qui ragionare in modo tutt'affatto diverso. Le massime innate non appariscono se non mediante l'attenzione che si presta loro; ma queste persone non ne hanno affatto, o l'hanno per tutt'altre cose. Essi non pensano quasi se non ai bisogni del corpo, ed è ragionevole che i pensieri puri e disinteressati siano il prezzo di più nobili cure. È vero che i fanciulli e i selvaggi hanno la mente meno alterata dai costumi, ma essi l'hanno anche meno elevata dalla dottrina, la quale fornisce l'attenzione. Sarebbe qualcosa di molto poco giusto che i lumi più vivi dovessero meglio brillare nelle menti che meno li meritano e che sono avvolte nelle nuvole più spesse. Io non vorrei dunque che si facesse tanto onore all'ignoranza e alla barbarie, quando si è acuti come voi siete, Filalete, e come lo è il nostro eccellente autore; sarebbe avvilire i doni di Dio. Qualcuno dirà che più si è ignoranti, più ci si avvicina al blocco di marmo o al pezzo di legno, che hanno il vantaggio di esser infallibili e impeccabili. Ma, per disgrazia, non è in questo modo che ci si approssima ad un tal vantaggio e, fintanto che si è capaci di conoscenza, si pecca trascurando di acquistarla, e si mancherà tanto più facilmente, quanto meno si sarà istruiti.

Capitolo II.

NON VI SONO PRINCIPÎ PRATICI CHE SIANO INNATI

F. La morale è una scienza dimostrativa[142]) e tuttavia non ha principî innati, e sarebbe ben difficile avanzare una regola di morale, che sia di natura tale da essere risolta con un consenso altrettanto generale e altrettanto pronto, com'è quello che riscuote la massima: ciò che è, è.

T. È assolutamente impossibile che vi siano delle verità di ragione così evidenti, come le identiche o immediate. E, quantunque si possa dire con verità che la morale ha principî indimostrabili e che uno dei primi e dei più pratici è che bisogna seguire la gioia ed evi-

---

[142]) Si vuol dar carattere di scienza dimostrativa alla morale, per l'esigenza che le sue massime abbiano carattere imperativo, senza di che la morale si ridurrebbe alla relatività del costume. È tuttavia da notare che la morale, se è scienza, non può avere carattere pratico e quindi immediatamente imperativo, ma teoretico. Se è scienza, non può avere carattere di massimario, e solo in quanto scienza è dimostrativa, con principî proprio *a priori*, come ha cercato di stabilire Kant. Perciò, adottando la terminologia dell'innatismo, che è prekantiano, si dovrebbe dire, contro F., che la morale ha principî innati.

tare la tristezza [143]), occorre tuttavia aggiungere che non è una verità che sia conosciuta puramente dalla ragione, poichè essa è fondata sull'esperienza interna o su conoscenze confuse; giacchè non si conosce che cos'è la gioia e la tristezza [144]).

F. Non è che mediante ragionamenti, discorsi ed una certa attenzione della mente, che ci si può accertare delle verità pratiche.

T. Quando ciò fosse, esse non sarebbero meno innate. La massima da me or ora allegata apparisce tuttavia d'altra natura; essa non è conosciuta mediante la ragione, ma, per così dire, per un istinto. È un principio innato, ma non fa parte del lume naturale, giacchè non lo si conosce in maniera luminosa [145]). Tuttavia, posto questo principio, se ne posson trarre delle conseguenze scientifiche [146]); e io plaudo vivamente a ciò che or ora avete detto, Signore, che la morale è una scienza dimostrativa. In effetti, noi vediamo che essa insegna delle verità così evidenti che i ladri, i pirati e i banditi sono costretti ad osservarle fra di loro.

---

[143]) Principio tutt'affatto empirico, proprio della morale tradizionale fondata in una visione della realtà poco profonda o poco speculativa, qual'è la filosofia dei Greci, non ostante il suo grande valore storico.

[144]) T. richiama a un carattere di misteriosità, che poco si confà col più schietto razionalismo. Più sotto giunge a parlare di «istinto», che è uno spiegare *obscurum per obscurius*. Come se istinto volesse dire qualcosa di più della semplice constatazione di un fatto.

[145]) V. nota 127, pag. 77.

[146]) Che avranno la forma della scienza, ma che saranno prive di valore scientifico in quanto non fondate su un principio assolutamente certo, se è vero, come ha insegnato Cartesio, che la certezza va cercata fuori delle conoscenze «oscure» e «confuse». Ma anche fuori della logica del razionalismo, al quale il L. ancora appartiene, non dà veramente scienza un principio empirico; come qui, un fatto assunto a principio.

2. — *F.* Ma i banditi osservano fra di loro le regole della giustizia, senza considerarle come principî innati.

T. Che cosa importa? Forse che il mondo si cura di queste questioni teoriche?

F. Essi non osservano le massime di giustizia che come regole di convenienza, la cui pratica è assolutamente necessaria per la conservazione della loro società.

T. Benissimo. Non si potrebbe dire nulla di meglio riguardo a tutti gli uomini in generale. Ed è così che queste leggi sono impresse nell'animo, ossia come conseguenze della nostra conservazione e dei nostri beni veraci. Ci si immagina forse che noi vogliamo che le verità siano nell'intelletto come indipendenti le une dalle altre e come gli editti del pretore erano nella sua tavola di affissioni o albo? Tralascio qui l'istinto che porta l'uomo ad amare l'uomo, di cui tosto parlerò; chè non voglio parlare ora delle verità, se non in quanto son conosciute dalla ragione. Io riconosco anche che certe regole di giustizia non potrebbero essere dimostrate in tutta la loro estensione e perfezione, se non supponendo l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima; e che quelle, verso le quali non ci spinge l'istinto dell'umanità, non sono impresse nell'anima che come altre verità derivate. Tuttavia, coloro che non fondano la giustizia se non sulle necessità di questa vita, e sul bisogno che ne hanno, piuttosto che sulla gioia che dovrebbero avere da essa, e che è delle più grandi, allorchè ne è fondamento Dio, coloro sono soggetti a rassomigliare un poco alla società dei banditi.

Sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis [147]).

---

[147]) Orazio, *Ep.* I, XVI, 54.

3. — *F.* Vi confesso che la natura ha posto in tutti gli uomini il vivo desiderio d'essere felici e una forte avversione alla miseria. Sono questi dei principî pratici veramente innati e che, conforme alla destinazione di ogni principio pratico, hanno un'influenza continua su tutte le nostre azioni. Ma si tratta di inclinazione dell'anima verso il bene e non di impronte di qualche verità, che sia impressa nel nostro intelletto.

T. Son felice, signore, di vedervi in effetti riconoscere delle verità innate, come presto dirò. Questo principio si confà molto con quello che ho or ora messo in rilievo, il quale ci porta a perseguire la gioia e ad evitare la tristezza, giacchè la felicità altro non è che una gioia durevole. Tuttavia la nostra inclinazione va, non propriamente alla felicità, ma alla gioia, vale a dire al presente; è la ragione che porta all'avvenire e alla durata [148]). Ora, l'inclinazione espressa dall'intelletto passa in precetto o verità di pratica [149]); e, se l'inclinazione è innata, la verità lo è anche, non essendovi nulla nell'anima che non sia espresso nell'intelletto, non sempre però per una considerazione attuale distinta, come ho abbastanza fatto vedere. Anche gli istinti non sono sempre di carattere pratico; ne esistono altri che contengono verità di teoria, e tali sono i principî interni delle scienze e del ragionamento, quando, senza conoscerne la ragione, li usiamo per un istinto naturale. E voi non

---

[148]) È qui, in questa inserzione della ragione coibente il motivo catartico della morale eudemonistica, la quale non vuol essere confusa con quella che pone come fine dell'attività umana la ricerca dell'immediato piacere, quale che sia, in ultima analisi, la radice, comune o no, dell'una e dell'altra morale, l'eudemonistica e l'edonistica.

[149]) Verità pratica. V. nota 109, pag. 66

potete in questo senso dispensarvi dal riconoscere dei principî innati, quand'anche voleste negare che sono innate le verità derivate. Ma, dopo la spiegazione che ho dato di ciò che chiamo innato, sarebbe una questione di nome. E, se qualcuno non volesse dare quest'appellativo se non alle verità che si ricevono immediatamente per istinto, io non avrei nulla in contrario.

F. Così va bene. Ma se vi fossero nella nostra anima certi caratteri naturalmente impressi come altrettanti principî di conoscenza, noi non potremmo che avvertirli agenti in noi, come sentiamo l'influenza dei due principî che in noi agiscono costantemente, cioè, la brama d'essere felici e il timore d'essere infelici.

T. Vi sono dei principî di conoscenza che influiscono sui nostri ragionamenti altrettanto costantemente che quelli pratici sulle nostre volontà; per esempio, tutti usano le regole della consecuzione per una certa logica naturale, senza accorgersene.

4. — *F.* Le regole di morale han bisogno d'essere provate; dunque non sono innate, come questa regola, che è la fonte delle virtù che concernono la società: non fate ad altri se non ciò che vorreste fosse fatto a voi stessi [150]).

T. Voi mi fate sempre l'obbiezione che ho già confutato. Vi concedo, Signore, che vi sono delle regole di morale che non sono affatto principî innati, ma ciò non impedisce che siano verità innate, giacchè una verità derivata sarà innata, allorchè possiamo trarla dal nostro spirito. Ma vi sono verità innate che noi tro-

---

[150]) L'affermazione di F. è esatta, in quanto la regola è empirica, niente affatto *a priori*, non solo per l'origine, ma per gli elementi che implica l'esistenza dell'individuo particolare.

viamo in noi in due modi, per lume (naturale) e per istinto. Quelle che ho or ora fatto notare si dimostrano mediante le nostre idee, ciò che costituisce il lume naturale. Ma vi sono conclusioni del lume naturale, che sono dei principî rispetto all'istinto. Siamo portati così agli atti d'umanità, per istinto perchè ci piace, e per ragione perchè è giusto. Vi sono dunque in noi delle verità d'istinto, che sono principî innati, che si sentono e che si accettano, quand'anche non se ne ha la prova, la quale si ottiene tuttavia, quando si dà ragione di questo istinto. È questo il modo con cui ci si serve delle leggi delle conseguenze, secondo una conoscenza confusa e come per istinto; ma i logici ne dimostrano la ragione, come anche i matematici rendono ragione di ciò che si fa senza pensarci, mentre si cammina e si salta. Quanto alla regola che vuole, che non si deve fare agli altri se non ciò che si vorrebbe essi facessero a noi, essa ha bisogno non solamente di prova, ma anche di chiarimento. Si vorrebbe troppo, se dipendesse da noi; ciò vuol dire forse che si dovrebbe troppo anche agli altri? [151]). Mi si dirà che essa non s'intende se non la applica una volontà giusta; ma così questa regola, ben lungi dal bastare a servir di misura, ne avrebbe bisogno. Il vero senso della regola è che, per giudicare equamente, bisogna mettersi al posto degli altri.

9. — *F.* Si commettono spesso delle cattive azioni senza alcun rimorso di coscienza: per esempio, quando si prendono d'assalto le città, i soldati commettono senza scrupoli le peggiori azioni; delle nazioni civili

---

[151]) Siccome siamo esagerati quando abbiamo da soddisfare delle nostre esigenze, di conseguenza dovremmo esageratamente soddisfare anche le esigenze altrui.

hanno esposto i bambini; alcuni Caraibi[152]) evirano i loro figli per ingrassarli e mangiarli. Garcilaso de la Vega[153]) riferisce che certi popoli del Perù prendevano le prigioniere per farne delle concubine, e nutrivano i loro figli fino all'età di tredici anni, e poi li mangiavano; e trattavano del pari le madri quando non facevano più bambini.

. . . . . .

T. La scienza morale (oltre agli istinti, com'è quello di seguire la gioia e fuggir la tristezza) è innata come l'aritmetica, giacchè anch'essa dipende da dimostrazioni, che fornisce il lume interiore. E siccome le dimostrazioni non saltano agli occhi a bella prima, non è gran meraviglia se gli uomini non si accorgono sempre immediatamente di tutto ciò che possiedono in sè, e non leggono abbastanza prontamente i caratteri della legge naturale che Dio, secondo S. Paolo[153bis], ha impressa nel loro animo. Tuttavia, siccome la morale è più importante dell'aritmetica, Dio ha dato all'uomo degli istinti che portano d'un subito e senza ragionamento a qualcosa di ciò che ordina la ragione. Avviene che camminiamo secondo le leggi della meccanica, senza pensarci, e mangiamo, non solamente perchè ci è necessario, ma anche, e molto di più, perchè ci fa piacere. Ma tali istinti non portano alla azione in modo invincibile; si resiste ad essi con le passioni[154]), si oscurano con pregiudizi e si alterano con costumi contrari. Più spesso tuttavia si conviene su que-

---

152) Primitivi abitatori delle piccole Antille.

153) Storico spagnolo (1530-1568).

153 bis) *Rom.*, II, 15.

154) Che, intanto, possono contrastare a istinti, a questi dei quali parla T., o ad altri, in quanto le une e gli altri sarebbero parimenti fatti naturali, ossia, in senso generalissimo, passioni; e una

sti istinti della coscienza e si seguono anche, quando non siano sopraffatti da più grandi impressioni. La maggiore e più sana parte del genere umano rende loro testimonianza. Convengono in ciò gli Orientali, i Greci e i Romani, la Bibbia e il Corano; bisognerebbe essere abbrutiti quanto i selvaggi americani per approvare i loro costumi, pieni di crudeltà che oltrepassa perfino quella delle bestie. Questi stessi selvaggi tuttavia sentono benissimo che cos'è giustizia in altre occasioni; e quantunque non vi sia forse pratica malvagia che non sia autorizzata in qualche luogo e in alcuni casi, ve ne son poche tuttavia che non siano il più delle volte condannate e dalla maggior parte degli uomini. Il che non avviene senza ragione, ma, non avvenendo per solo ragionamento, dev'essere in parte riferito agli istinti naturali. Il costume, la tradizione, la disciplina vi s'è mescolata, ma la naturale disposizione è causa che il costume si sia più generalmente volto dalla diritta parte, cioè verso questi doveri. Allo stesso modo è stata la naturale disposizione a formare la tradizione dell'esistenza di Dio. Ora, la natura dà all'uomo e anche alla maggior parte degli animali affetto e dolcezza per quelli della loro specie. La stessa tigre *parcit cognatis masculis*[155]), donde questo motto d'un giureconsulto romano: *quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse*[156]). Non vi son quasi che i ragni che facciano eccezione e che si mangino fra di loro.... Oltre questo generale istinto di so-

---

passione caccia l'altra, quando non si aggiunge ad essa, dando così luogo a una meccanica psicologica, che è tutt'altro dalla vita e dalla libertà implicita nel concetto dello spirito.

[155]) Giovenale, *Sat.*, XV, 159.

[156]) *Digesto*, I, 1, 3.

cietà, che nell'uomo può chiamarsi filantropia, ve ne sono di più particolari, come l'affetto tra il maschio e la femmina, l'amore che padre e madre portano ai loro figli, che i greci chiamano στοργήν, e altre inclinazioni simili, che costituiscono quel diritto naturale, o piuttosto quell'immagine di diritto che, secondo i giureconsulti romani, la natura ha insegnato agli animali. Ma nell'uomo, particolarmente, trovasi una certa cura della dignità e della convenienza, che porta a nascondere le cose che ci diminuiscono, ad aver riguardo al pudore, ad aver ripugnanza per gli incesti, a dar sepoltura ai cadaveri, a non mangiare affatto uomini, nè animali vivi. Si è portati ancora a prender cura della propria reputazione, anche al di là del bisogno e della vita; a essere soggetti a rimorsi della coscienza e a quei *laniatus et ictus*, a quelle torture cioè e a quegli imbarazzi, di cui parla Tacito [157]) dopo Platone [158]); al timore infine d'un futuro e d'una potenza suprema, timore, direi, quasi naturale. V'è della realtà in tutto ciò; ma nel loro fondo queste impressioni, per naturali che possano essere, non sono che degli aiuti alla ragione e degli indizi del consiglio della natura. Il costume, l'educazione, la tradizione, la ragione vi contribuiscono molto; ma vi ha parte anche la natura umana. È vero che senza la ragione tali aiuti non basterebbero a dare una certezza intera alla morale. Infine, si negherà forse che l'uomo è naturalmente portato, per esempio, a scostarsi dalle cose volgari, col pretesto che c'è della gente che non ama parlare se non di volgarità, che ve n'è anche il cui genere di vita la costringe a manipolare escrementi, e che vi sono

157) *Annali*, VI, 6.
158) Gorgia, 524, e.

popoli del Butan [159]), presso i quali gli escrementi del re passano per qualcosa di aromatico? Penso che voi siete in fondo, signore, dello stesso mio sentimento riguardo a questi istinti naturali dell'onesto; sebbene direte forse, come avete detto riguardo all'istinto che porta alla gioia e alla felicità, che tali impressioni non sono delle verità innate. Ma ho già risposto che ogni sentimento è percezione di una verità, e che il sentimento naturale lo è d'una verità innata, ma bene spesso confusa, come sono le esperienze dei sensi esterni. Così si possono distinguere le verità innate dal lume naturale (il quale non contiene che ciò che è distintamente conoscibile), come il genere dev'essere distinto dalla sua specie, poichè le verità innate comprendono tanto gli istinti che il lume naturale [159 bis]).

11. — *F.* Chi conoscesse i limiti naturali del giusto e dell'ingiusto e non evitasse di confonderli insieme, non potrebbe essere considerato che il nemico dichiarato della pace e della felicità della società di cui fa parte. Ma gli uomini li confondono ad ogni istante, dunque non li conoscono affatto.

T. È considerare le cose un po' troppo teoricamente. Accade tutti i giorni che gli uomini agiscano contrariamente alle loro conoscenze, celandole a se stessi, quando volgono la mente altrove per seguire le loro passioni [160]); senza di ciò non vedremmo gli uomini mangiare e bere ciò che sanno dover loro cagionare delle malattie e perfino la morte; non trascurereb-

---

159) Butan, regione dell'Indostan, ai piedi dell'Imalaia.

159 bis) Gli istinti chiama L. le verità innate confuse, il lume naturale quelle chiare.

160) Gli uomini allora considerano bene ciò per cui o in vista di cui agiscono, svalutando quel che prima hanno considerato bene.

bero i loro affari; non farebbero ciò che intere nazioni han fatto per certi riguardi. L'avvenire e il ragionamento raramente colpiscono quanto il presente e i sensi. Lo sapeva bene quell'italiano che, dovendo essere messo alla tortura, si propose di aver continuamente in vista la forca durante i tormenti, per resistervi, e fu udito qualche volta dire: *Io ti vedo*; come spiegò in seguito, quando fu scampato alla pena. Se non si prende una ferma risoluzione, di considerare cioè il vero bene e il vero male, per seguirli o evitarli, ci si trova trascinati e succede anche, riguardo ai bisogni più importanti di questa vita, ciò che avviene riguardo al paradiso e all'inferno in coloro stessi che più ci credono:

cantantur haec, laudantur haec,
Dicuntur, audiuntur.
Scribuntur haec, leguntur haec,
Et lecta negliguntur [160bis].

F. Qualunque principio, supposto innato, non può essere conosciuto da chiunque che come giusto e vantaggioso.

T. È tornar sempre a quella supposizione che ho confutato tante volte, che ogni verità innata è conosciuta sempre e da tutti.

12. — *F.* Ma una pubblica autorizzazione a violar la legge prova che questa legge non è innata: p. es., la legge d'amare e conservare i figli è stata violata presso gli antichi, quand'essi hanno permesso di esporli.

T. Supposta tale violazione, ne segue solamente che non sono stati ben letti quei caratteri della natura, in-

160 bis) Questi versi forse risalgono alla tradizione goliardica tedesca.

cisi nelle nostre anime, ma talvolta un poco offuscati dai nostri disordini; non contando poi che per vedere in modo assoluto la necessità dei doveri, bisogna risalire alla loro dimostrazione, ciò che non è molto comune. Se la geometria si opponesse quanto la morale alle nostre passioni e ai nostri presenti interessi, noi non la contesteremmo nè la violeremmo meno, a malgrado di tutte le dimostrazioni d'Euclide e d'Archimede, che sarebbero trattate quali fantasticherie e credute piene di paralogismi [161]; e Giuseppe Scaligero [162]), Hobbes e altri, i quali hanno scritto contro Euclide e Archimede, non si troverebbero così male accompagnati, come lo sono [163]). Soltanto la passione della gloria, che questi autori credevan di trovare nella quadratura del circolo e in altri problemi difficili, avrà potuto accecare a tal punto delle persone di così gran merito. E se altri avessero lo stesso interesse, agirebbero allo stesso modo.

F. Qualunque dovere implica l'idea di legge, e una legge non potrebbe essere nota o supposta senza un legislatore che l'abbia prescritta, o senza ricompensa e senza pena.

T. Possono esserci ricompense e pene naturali senza legislatori; l'intemperanza, per esempio, è punita con delle malattie. Siccome essa tuttavia non nuoce a tutti subito, io confesso che non vi sono precetti, ai quali si

---

[161]) Falsi ragionamenti, non volutamente tali come i sofismi.

[162]) Illustre filologo (1540-1609), figlio di G. Cesare Scaligero (v. nota 8, pag. 17).

[163]) Nel pensiero di T. soltanto le idee effettivamente presenti al pensiero sono capaci di determinazione e di efficacia pratica, ossia non l'idea nella sua astrattezza, la quale non si capisce come potrebbe esercitare un'azione su quel che comunemente si chiama volontà. Nel pensiero, idea e azione tendono nella mente di L. a identificarsi, come in realtà s'identificano.

sarebbe indispensabilmente obbligati, se non ci fosse un Dio che non lascia alcun delitto senza castigo, nè alcuna buona azione senza ricompensa.

F. Occorre quindi che le idee di un Dio e d'una vita futura siano anche innate.

T. Lo ammetto nel senso che ho spiegato.

F. Ma sono così lungi queste idee dall'essere naturalmente impresse nella mente di tutti gli uomini, che non sembrano neppure molto chiare e molto distinte nella mente di vari uomini di studio, che fanno professione d'esaminar le cose con qualche esattezza; tanto sono lontane dall'esser conosciute da ogni creatura umana.

T. È tornare ancora a quella stessa supposizione, la quale pretende che ciò che non è noto, non è innato, che pure ho confutato tante volte. Siccome ciò che è innato, non è perciò noto da principio chiaramente e distintamente, occorre spesso molta attenzione e ordine per accorgersene; non sempre ve ne mettono gli uomini di studio e ancora meno qualsiasi altra creatura umana.

13. — *F.* Ma se gli uomini possono ignorare o mettere in dubbio ciò che è innato, invano ci si parla di principî innati e si pretende farne vedere la necessità; ben lungi dal poter servire a istruirci intorno alla verità e alla certezza delle cose, come si presume, noi ci troveremmo con tali principî nella stessa condizione d'incertezza, come se non fossero affatto in noi.

T. Non si possono mettere in dubbio tutti i principî innati. Voi ne siete rimasto d'accordo, Signore, riguardo agli identici o al principio di contraddizione, confessando che vi sono dei principî incontestabili, quantunque non li riconosceste allora per innati; ma non ne

CIVICA

segue che tutto ciò che è innato e legato necessariamente a questi principî innati, sia anche subito d'un'evidenza indubitabile.

F. Nessuno, che io sappia, ha tentato finora di darci un catalogo esatto di questi principî.

T. Ma forse ci è stato dato finora un catalogo pieno ed esatto degli assiomi di geometria?

15. — *F.* Mylord Herbert [164]) ha voluto rilevare alcuni di questi principî, i quali sono: I. che v'è un Dio supremo; II. che dev'essere servito; III. che il miglior culto è la virtù unita alla pietà; IV. che bisogna pentirsi dei propri peccati; V° che vi sono dopo questa vita pene e ricompense. Consento che son queste delle verità evidenti e di natura tale che, qualora siano bene spiegate, una creatura ragionevole non può fare a meno di dar loro il proprio consenso. Ma i nostri amici dicono che dall'ammettere questo al riconoscere che siano altrettante impressioni innate ci corre ancor molto. E se queste cinque proposizioni sono delle nozioni comuni, incise nelle nostre anime dal dito di Dio, ve ne sono anche molte altre da doversi mettere nel numero.

T. Ne rimango d'accordo, Signore, giacchè prendo come innate tutte le verità necessarie, e ad esse aggiungo perfino gli istinti. Ma vi confesso che queste cinque proposizioni non sono affatto principî innati; ritengo infatti che si possano e che si debbano provare.

18. — *F.* Nella proposizione terza, che la virtù è il culto più gradito a Dio, è oscuro quel che s'intende per virtù. Se la si intende nel senso che le vien dato più co-

---

[164]) Herbert di Cherbury (1581-1648) noto filosofo inglese, deista.

munemente, vale a dire come ciò che è considerato lodevole secondo le diverse opinioni, che regnano in diversi paesi, questa proposizione è così poco evidente, che essa non è neppure vera [165]). Che se si chiamano virtù quelle azioni che sono conformi alla volontà di Dio, si avrà quasi *idem per idem*, e la proposizione non ci insegnerà gran che, giacchè non vorrà dire altro se non che Dio ha per cosa grata ciò che è conforme alla sua volontà [166]). Il medesimo si può ripetere della nozione di peccato nella quarta proposizione.

T. Non mi ricordo di aver osservato che si prenda comunemente la virtù per qualcosa che dipenda dalle opinioni; i filosofi almeno non lo fanno. È vero che il nome di virtù dipende dall'opinione di coloro che lo danno ad abitudini od azioni diverse, secondo che giudichino bene o male e secondo l'uso della ragione; ma

---

[165]) Sono *le virtù* storicamente determinate e relative al costume che varia da paese a paese. Virtù quindi in senso empirico, esemplificazione della virtù in generale, assunta a principio ideale. La virtù stessa come principio, alla quale più oltre si richiama T, è empirica, in quanto suppone la particolare natura dell'uomo. Perchè fosse filosofica dovrebbe avere una sua propria, interna necessità, ciò che non è se non dello spirito come tale.

I principî stabiliti da H. di Cherbury sono in realtà o astratti dalla effettiva religiosità degli uomini e dalla religione positiva, oppure empirici. Essi costituiscono tutt'altro che un sistema organico, in sè giustificato, e il complesso di tali formulazioni rimane perciò inferiore tanto alla concretezza della religione positiva, che alla morale filosoficamente fondata.

[166]) Il concetto del bene, o delle virtù, così formulato dà luogo al problema se il bene è bene perchè Dio lo vuole, oppure se è Dio che lo vuole perchè è bene, in analogia al problema particolare circa il santo in rapporto alla volontà di Dio, posto nell'*Eutifrone* di Platone. Nella storia del pensiero, il volontarismo è per la prima spiegazione, l'intellettualismo per la seconda. Colla prima, si soddisfa all'esigenza religiosa dell'assolutezza del divino, con la seconda a quella morale, dell'assolutezza od obbiettività del bene. Posizioni unilaterali l'una e l'altra.

tutti convengono abbastanza intorno alla nozione della virtù in generale, quantunque differiscano nell'applicazione. Secondo Aristotele e parecchi altri, la virtù è un'abitudine di moderare le passioni mediante la ragione, e ancora più semplicemente un'abitudine di agire secondo la ragione [167]). E ciò non può non essere gradito a Colui che è la suprema e ultima ragione delle cose, al quale nulla è indifferente, e le azioni delle creature ragionevoli meno di tutte le altre cose.

20. — *F.* Si è soliti dire che i costumi, l'educazione e le opinioni generali di coloro con i quali si ha dimestichezza possono oscurare questi principî di morale, supposti innati. Ma se questa risposta è buona, essa annulla la prova che si potrebbe trarre dal consenso universale. Il ragionamento di moltissimi si riduce a questo: i principî che le persone di buon senso riconoscono sono innati: noi, e coloro che stanno dalla nostra, siamo persone di buon senso: dunque i nostri principî sono innati. Comico modo di ragionare, che mena diritto all'infallibilità!

T. Quanto a me, io mi servo del consenso universale non come di prova principale, ma come di una conferma: giacchè le verità innate, apprese attraverso il lume naturale della ragione, portano in sè i propri caratteri [168])

---

[167]) È opportuno rilevare il significato meramente psicologico del concetto di abitudine, la quale significherebbe acquisizione in conseguenza di una ripetizione di atti tutta meccanica di sua natura, mentre il concetto dello spirito implica che nulla esattamente possa essere ripetuto, se lo spirito è novità e accrescimento su se stesso. Il concetto di abitudine vale in quella grossolana considerazione che è sufficiente all'uso comune, ma non serve a spiegare niente.

[168]) Ultimo definitivo ricorso di chiunque riponga valore nel pensiero, poichè la verità non è soggetta a un criterio estrinseco che la misuri, ma è misura a se stessa. Il parlare di caratteri, però,

come la geometria, essendo esse contenute nei principî immediati, che voi stessi riconoscete come incontestabili. Ma confesso che è più difficile sceverare gli istinti e alcune altre abitudini naturali, dai costumi, quantunque ciò si possa tuttavia fare, a quel che sembra, assai spesso. Del resto, mi pare che i popoli che hanno coltivato la loro mente, abbiano qualche ragione di attribuirsi l'uso del buon senso a preferenza dei barbari, poichè mostrano abbastanza la loro superiorità domandoli così facilmente, quasi fossero bestie. Se non sempre ci riescono, la ragione è che, ancora come le bestie, essi fuggono nelle foreste spesse, donde è difficile scovarli, nè tornerebbe il conto di farlo. È senza dubbio un vantaggio aver coltivato la mente e, se è permesso parlare per la barbarie contro la cultura, si avrà anche il diritto di combattere la ragione a favore delle bestie e di prendere sul serio le spiritose uscite del sig. Despréaux il quale, in una delle sue satire, per contestare all'uomo la sua superiorità sugli animali, chiede se

L'orso ha paura del passante o il passante dell'orso?
E se per un editto dei pastori della Libia
I leoni sgombrebbero i parchi di Numidia, etc.[169]).

Bisogna tuttavia confessare che vi sono dei punti importanti nei quali siamo superati dai barbari, soprattutto riguardo al vigore del corpo; e riguardo alla stessa

---

della verità è tipico del razionalismo, in relazione alla considerazione di essa come di qualcosa di statico. Ricordare il criterio cartesiano della verità e in generale le enunciazioni illuministiche intorno ad essa.

[169]) Boileau-Despréaux, il noto autore francese dell'*Arte poetica* ispirata ad Orazio, di *Satire* e di *Epistole*. I versi succitati sono della satira VIII.

anima, può dirsi che per certi aspetti è migliore della nostra la loro morale pratica, non avendo essi l'avarizia di accumulare, nè l'ambizione di dominare. E si può aggiungere perfino che la dimestichezza coi cristiani li ha resi peggiori in molte cose. È stata loro insegnata l'ubbriachezza (col portar loro l'acquavite), i giuramenti a vuoto, le bestemmie e altri vizî che erano loro poco noti. V'è presso noi più bene e più male che presso di loro. Un cattivo europeo è più cattivo di un selvaggio: egli è, nel male, raffinato. Nulla impedirebbe tuttavia agli uomini di unire i vantaggi che la natura dà a questi popoli, con quelli che ci dà la ragione.

F. Ma che cosa risponderete, Signore, a questo dilemma di un mio amico? Mi piacerebbe, egli dice, che i sostenitori delle idee innate mi dicessero se questi principî possono o no venir cancellati dall'educazione e dal costume. Se non possono esserlo, dobbiamo trovarli in tutti gli uomini, e occorre che appariscano chiari alla mente di ciascun uomo in particolare; se essi possono essere alterati da nozioni estranee, devono apparire più distintamente e in modo più luminoso quando sono più vicini alla fonte, voglio dire nei fanciulli e negli ignoranti, sui quali le opinioni estranee hanno fatto meno impressione. Prendan pure il partito che vogliono, essi vedranno chiaramente, dice, che è smentito dalla costanza dei fatti e da una continua esperienza.

T. Mi stupisco che il vostro ingegnoso amico abbia confuso *oscurare* e *cancellare*, come si confonde da parte vostra *non essere* e *non apparire*. Le idee e verità innate non potrebbero venir cancellate, ma sono oscurate in tutti gli uomini (com'essi sono presentemente) dalla loro inclinazione verso i bisogni del corpo e spesso, an-

cora più, dai cattivi costumi sopravvenuti. Questi caratteri di interna luce sarebbero sempre splendenti nell'intelletto e produrrebbero calore nella volontà, se non si impadronissero della nostra attenzione le confuse percezioni dei sensi. È la lotta di cui parla la Sacra Scrittura, non meno della filosofia antica e moderna.

F. Così dunque noi ci troviamo in tenebre altrettanto spesse e in un'incertezza così grande, come se non ci fossero tali lumi.

T. A Dio non piaccia; non avremmo nè scienze, nè leggi, e non avremmo neppure la ragione.

21, 22, ecc. — *F.* Spero che converrete meco almeno circa la forza dei pregiudizî, i quali fanno spesso passar per naturale ciò che è conseguenza dei cattivi insegnamenti, cui sono stati esposti i fanciulli, e dei cattivi costumi, che l'educazione della società ha dato loro.

T. Confesso che l'eccellente autore da voi seguito dice al riguardo delle bellissime cose, che hanno il loro valore se si prendono come si deve; ma io non credo che sian contrarie alla dottrina ben intesa delle impressioni naturali o delle verità innate [170]). E son sicuro che non vorrà estendere troppo lungi le sue osservazioni; giacchè sono egualmente persuaso, e che passano per verità molte opinioni che non sono se non effetti del costume e della credulità, e che ve ne sono pure di tali, che certi filosofi vorrebbero far passare per pregiudizî, mentre sono fondate sulla retta ragione e sulla natura. V'è motivo di guardarsi, nello stesso modo e anche più, da coloro che, molto spesso per ambizione, pretendono

---

[170]) Il testo ha: *du natural ou des vérités innées.* Nel «naturale», nella «natura», il L. cerca effettivamente ciò che è razionale e però eterno. V. anche nota 27, pag. 24.

innovare, e non soltanto diffidare delle antiche impressioni. E dopo aver meditato sul vecchio e sul nuovo, ho trovato che la maggior parte delle dottrine ricevute possono avere un significato buono [171]). Di guisa che, io vorrei che gli uomini d'ingegno cercassero di soddisfare la loro ambizione con l'occuparsi piuttosto a costruire e a progredire, che a indietreggiare e distruggere [172]). E vorrei che si rassomigliasse piuttosto ai Romani, che facevano delle belle opere pubbliche, che a quel re vandalo, al quale la madre raccomandò che, non potendo sperare la gloria di eguagliare quelle grandi costruzioni, cercasse di distruggerle.

F. Lo scopo delle persone acute che hanno combattuto le verità innate è stato di impedire di far passare sotto questo bel nome i pregiudizî e di cercar di coprire la propria pigrizia [173]).

T. Siamo d'accordo su questo punto, giacchè, lungi dall'approvare che si pongano dei principî dubbi, vorrei che si cercasse perfino la dimostrazione degli assiomi d'Euclide, come han fatto anche alcuni antichi. E quando vien richiesto il mezzo di conoscere ed esaminare i principî innati, rispondo secondo quel che ho detto sopra, che, eccettuati gli istinti la cui ragione

---

[171]) V. nota 160, pag. 98.

[172]) È relativamente facile criticare per svalutare. Bisogna invece comprendere quello che gli altri hanno pensato o operato e coglierne l'elemento di verità e di valore. La critica, in questo senso positivo, è ben altra cosa e richiede serietà non comune.

[173]) Giusta osservazione che il L. mette in bocca a F. a giustificazione dei propri avversari. Il richiamo a verità innate, a un fatto cioè che non si spiega, riesce, per i pigri, un troppo comodo *asylum ignorantiae*. I rifugi delle ignoranze non hanno mai fatto fare un passo alla scienza. A meno che, nel fermarsi a quel che si ritiene un fatto, non si tratti di una provvisoria sospensione di giudizio.

è ignota, bisogna cercar di ridurli ai primi principî, vale a dire agli assiomi identici e immediati, per mezzo delle definizioni, le quali non danno altro che una distinta esposizione delle idee. Non dubito neppure che i vostri amici, fin qui contrari alle verità innate, non approvino questo metodo, che par conforme al loro scopo principale

Cap. III.

ALTRE CONSIDERAZIONI RELATIVE AI PRINCIPÎ INNATI SPECULATIVI E PRATICI

3. — *F.* Voi volete che siano ridotte le verità ai primi principî ed io vi confesso che, se v'è qualche principio, è senza dubbio questo: è impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo. Sembra tuttavia difficile sostenere che è innato, poichè bisogna persuadersi in pari tempo che sono innate le idee d'impossibilità e di identità.

F. Bisogna pure che coloro che sono per le verità innate sostengano e siano persuasi che sono innate anche queste idee; ed io confesso di essere del loro parere. L'idea dell'essere, del possibile, del medesimo sono talmente innate, da entrare in tutti i nostri pensieri e ragionamenti, ed io le considero come essenziali alla nostra mente; ma ho già detto che non si presta loro sempre una particolare attenzione e che non le si discernono che col tempo. Ho già detto che noi siamo, per così dire, innati a noi medesimi [174]), e, poichè siamo degli

---

[174]) Felicissima immagine, a indicare l'assoluta apriorità dell'io. Ciò che non toglie che l'io vada concepito come attività o autoproduzione. Esso come coscienza è compresenza, atemporale

esseri, l'essere ci è innato, e la conoscenza dell'essere è contenuta in quella che abbiamo di noi medesimi. V'è qualcosa di simile in altre nozioni generali.

4. — *F.* Se l'idea d'identità è naturale, ed è così evidente per conseguenza e così presente alla mente, che dovremmo conoscerla fin dalla culla, mi piacerebbe che un fanciullo di sette anni ed anche un vecchio di settanta mi dicesse se un uomo, che è una creatura composta di corpo ed anima, è lo stesso quando il suo corpo sia cambiato e se, supposta la metempsicosi, Euforbio sia lo stesso di Pitagora.

T. Ho già detto abbastanza che ciò che ci è naturale non ci è perciò noto fin dalla culla, e che perfino ci può essere nota un'idea senza che possiamo decidere sin da principio tutte le questioni che su di essa si possono formare. È come se qualcuno pretendesse che un fanciullo non può conoscere che cosa sono il quadrato e la sua diagonale, perchè dura fatica a conoscere che la diagonale è incommensurabile al lato del quadrato. Per ciò che riguarda la questione in se stessa, essa mi pare risolta dimostrativamente con la dottrina delle monadi, che ho altrove esposta adeguatamente; e parleremo più ampiamente in seguito intorno a quest'argomento.

6. — *F.* Vedo bene che se io vi dicessi che l'assioma, il quale stabilisce che il tutto è maggiore della parte, non è innato, perchè le idee del tutto e della parte sono relative, dipendendo da quelle di numero e di estensione, voi probabilmente mi rispondereste esservi delle idee innate relative e che anche quelle di numero e di estensione sono innate.

---

presenza di sè a se stesso, ciò che costituisce il suo essere, con quel carattere di infinità e di eternità che all'essere è legato. La frase il L. l'ha già usata a pag. 23, riga 19.

T. Avete ragione; io credo, anzi, che l'idea di estensione sia posteriore a quella del tutto e della parte [175]).

7. — *F.* Che dite della verità che Dio dev'essere adorato? è essa innata?

T. Credo che il dovere di adorare Dio implichi che, all'occasione, si debba mettere in rilievo che lo si onora al di là di qualunque altro oggetto, e che è questa una conseguenza necessaria dell'idea e dell'esistenza di Lui: ciò che per me significa che questa verità è innata.

8. — *F.* Ma gli atei sembrano provare col loro esempio che l'idea di Dio non è punto innata. E senza parlare di coloro dei quali han fatto menzione gli antichi, non sono state forse scoperte intere nazioni che non avevano alcuna idea di Dio, nè nomi per indicare Dio e l'anima, come, per esempio, nella baia di Soldania, nel Brasile, nelle isole Caraibiche, nel Paraguay?

T. Il fu Sig. Fabricius [176]), celebre teologo di Heidelberg, scrisse un'apologia del genere umano, per difenderlo dall'imputazione di ateismo. Era un autore molto preciso e assai superiore a molti pregiudizi; non pretendo tuttavia entrare nella discussione dei fatti. Concedo che interi popoli non abbiano mai pensato alla Sostanza suprema, nè a quel che sia l'anima. E ricordo che, quando si volle, dietro mia preghiera, appoggiata dall'il-

---

[175]) Sono comprensibili i dubbi di F. quando si pensi all'elemento empirico incluso nei concetti per i quali T. afferma esservi delle idee innate. Il pensiero vien formando via via quei concetti fondamentali o *categorie*, mediante le quali giudica e rende intelligibile la realtà, costruendo il mondo dell'esperienza. È in questo categorizzare il carattere di funzionalità del pensiero, quella di apriorità, che ha fatto parlare di idee innate. Da L. bisogna giungere fino a KANT per rendersi conto di questo, che è merito di Kant avere scoperto.

[176]) Giovanni Luigi Fabricius, svizzero, n. nel 1632, m. nel 1697.

lustre Sig. Witsen [177]), procurarmi in Olanda una versione dell'orazione domenicale nella lingua di Barantola, ci si arrestò a questo luogo: *sia santificato il tuo nome*, perchè non si poteva far intendere ai barantolesi che cosa volesse dire santo. Ricordo anche che nel *credo*, fatto per gli Ottentotti, si fu costretti ad esprimere lo Spirito Santo con termini del paese che significano un vento dolce e piacevole, non senza ragione, giacchè i nostri termini greci e latini, *anima*, *spiritus*, non significano originariamente se non l'aria o vento che si respira, come una delle cose più sottili che ci sia nota mediante i sensi; e si comincia proprio dai sensi per condurre a poco a poco gli uomini a ciò che è al di sopra dei sensi. Tuttavia, tutta la difficoltà che si trova per giungere alle conoscenze astratte non prova nulla contro le conoscenze innate. Vi sono dei popoli che non hanno alcuna parola che risponda a quella di essere; si dubita forse che non sappiano cos'è essere, quantunque non vi pensino particolarmente? [178]). Del resto, io trovo così bello e così di mio gradimento ciò che ho letto presso il nostro eccellente autore sull'idea di Dio (*Saggio sull' intelletto*, lib. I, cap. III, § 9), che non posso trattenermi dal riferirlo. Eccolo: « Gli uomini non possono non avere qualche idea di quelle cose, di cui coloro, coi quali conversano, hanno sovente occasione di intrattenerli sotto certi nomi; e se si tratta di cosa che porti con sè l'idea di eccellenza, di grandezza o di qualche straordinaria qualità che interessi per qualche aspetto e che

---

[177]) Teologo olandese (1636-1708).

[178]) Anche in PARMENIDE si trova « ciò che è » a indicare essere, e l'essere, concetto che indica già una grande forza di astrazione, e quindi un notevole corso storico di pensiero.

s'imprima nella mente sotto l'idea di una potenza assoluta e irresistibile, la quale non si possa impedire a se stesso di temere » (aggiungo: e sotto l'idea di una grandissima bontà, che non si può non amare), « una tale idea deve, secondo ogni apparenza, produrre delle impressioni più forti e diffondersi più lontano di ogni altra, soprattutto se trattasi di idea che si accorda coi più semplici lumi della ragione e deriva naturalmente da ciascuna parte delle nostre conoscenze. Ora, tale è l'idea di Dio, giacchè gli splendidi segni d'una saggezza e d'una potenza straordinaria appariscono così visibilmente in tutte le opere della creazione, che ogni creatura ragionevole che voglia riflettervi sopra, non potrà fare a meno di scoprire l'autore di tutte queste meraviglie; e l'impressione che la scoperta d'un tale essere deve produrre naturalmente sull'animo di tutti coloro, che ne hanno inteso parlare anche una sola volta, è sì grande e trae con sè pensieri di sì gran peso e così adatti a diffondersi nel mondo, che mi pare del tutto strano possa trovarsi sulla terra un'intera nazione d'uomini abbastanza stupidi da non aver alcuna idea di Dio. Ciò, dico, mi pare così sorprendente, come immaginare degli uomini che non avessero alcun'idea dei numeri o del fuoco »[179]). Io vorrei che mi fosse sempre permesso di copiare parola per parola tanti altri eccellenti luoghi del nostro autore, che siamo costretti a tralasciare. Qui dirò solamente che quest'autore, parlando dei più semplici lumi della ragione che s'accordano coll'idea di Dio e di ciò

[179]) All'idea di Dio sono universalmente portati gli uomini dal senso dell'infinità che è intrinseco alla vita spirituale e che è costitutivo, si potrebbe dire, dello spirito. Lo spirito stesso è infinità. V. nota 102, pag. 63.

che ne deriva naturalmente, non sembra affatto allontanarsi dal mio modo di sentire circa le verità innate. Quanto poi al fatto, che gli sembra assai strano, che ci siano esseri umani senza alcuna idea di Dio, il che sarebbe come dire che si possono trovare uomini che non abbiano alcun'idea dei numeri o del fuoco, osserverò che gli abitanti delle isole Marianne, alle quali è stato dato il nome della regina di Spagna che vi favorì le missioni, non avevano alcuna conoscenza del fuoco quando furono scoperti, come apparisce dalla relazione che il Rev. P. Gobien, gesuita francese, incaricato della cura delle missioni lontane, ha dato alle stampe e mi ha inviato.

16. — *F.* Se dal fatto che tutte le persone sagge hanno avuto l'idea di Dio, si ha il diritto di concludere che quest'idea è innata, anche la virtù dev'essere innata, perchè le persone sagge ne hanno sempre avuto una vera idea.

T. Non la virtù, ma l'idea della virtù è innata, e forse voi non volete se non questo [180]).

F. È così certo che v'è un Dio, come è certo che sono eguali gli angoli opposti, formati dall'intersezione di due rette. E non v'è mai stata creatura ragionevole, la quale si sia sinceramente applicata a esaminare la verità di queste due proposizioni, che abbia mancato di darvi il suo consenso. È tuttavia fuori dubbio che vi sono uomini che, non avendo mai rivolto il loro pen-

---

[180]) Precisazione opportuna. Così, se le leggi sono storiche, la legge, il principio per cui le leggi sono leggi, è eterno. Così mutano storicamente le idee morali; ma l'idea morale, ossia quella di una morale o di un valore da dare alle azioni e alla vita dell'uomo non muta, perchè intrinseca alla natura stessa dello spirito, che è attività e valore.

siero a queste cose, ignorano egualmente quelle due verità.

T. Lo confesso; ma ciò non impedisce che siano innate, vale a dire che si possa trovarle in sè.

18. — *F.* Sarebbe anche vantaggioso avere un'idea innata della sostanza; ma non l'abbiamo, nè innata nè acquisita, poichè non l'abbiamo nè per sensazione, nè per riflessione.

T. Io sono d'opinione che basta la riflessione per trovare l'idea di sostanza in noi stessi, che siamo delle sostanze. E tale nozione è delle più importanti. Ma noi ne parleremo forse più ampiamente nel seguito del nostro colloquio.

F. Se vi sono idee innate, le quali siano nella mente, senza che la mente vi pensi attualmente, occorre almeno che esse siano nella memoria, donde debbano essere tratte per via di reminiscenza, vale a dire essere conosciute quando ne vien richiamato il ricordo, come altrettante percezioni che siano state nell'anima precedentemente; a meno che la reminiscenza possa essere senza reminiscenza. Giacchè è propriamente quella persuasione, per la quale si è intimamente sicuri che una tale idea è stata in precedenza nella nostra mente, ciò che distingue la reminiscenza da ogni altra forma di pensiero [181]).

T. Perchè le conoscenze, idee o verità siano nella nostra mente, non è affatto necessario che si abbia pensato ad esse attualmente [182]); non sono che abitudini naturali, vale a dire delle disposizioni e attitudini attive e

---

[181]) V. nota 118, pag. 72.

[182]) È il limite di T., come ormai è chiaro. Un pensiero non attuale non è pensiero. E l'espressione che segue, «abitudini naturali», non significa propriamente niente, come anche è ormai chiaro.

passive e sono più che una *tabula rasa*. È vero tuttavia che i platonici credevano che noi avessimo già pensato attualmente a ciò che ritroviamo in noi; e non basta dire, per confutarli, che noi non ce ne ricordiamo più, giacchè è certo che in noi torna un'infinità di pensieri, che abbiamo dimenticato di aver avuti. È accaduto che un poeta ha creduto di fare un verso nuovo, mentre poi si è accorto di averlo letto parola per parola molto tempo prima in un altro poeta antico. E spesso abbiamo una facilità non comune di concepire certe cose, perchè le abbiamo già concepite altra volta, senza che ce ne ricordiamo. Può accadere che un fanciullo, divenuto cieco, dimentichi di aver veduto la luce e i colori, come accadde nell'età di due anni e mezzo, a causa del vaiolo, a quel celebre Ulrico Schönberg, nativo di Weide nell'Alto Palatinato, il quale morì poi a Königsberg in Prussia nel 1649, dove aveva insegnato filosofia e matematiche, con ammirazione di tutti. Può darsi che rimangano ad un tale uomo degli effetti delle antiche impressioni, senza che se ne ricordi. Io credo che i sogni rinnovino così sovente in noi antichi pensieri. Avendo Giulio Scaligero celebrato in versi gli uomini illustri di Verona, gli apparve in sogno un tale, che diceva di essere Brugnolo, bavarese d'origine, ma di poi stabilitosi a Verona, e si lamentò di essere stato dimenticato. Giulio Scaligero, non ricordando di averne udito parlare prima d'allora, non tralasciò tuttavia di fare dei versi elegiaci in suo onore, ispirandosi a quel sogno. Infine il figlio Giuseppe Scaligero, di passaggio in Italia, apprese più particolarmente che c'era stato un tempo a Verona un celebre grammatico o critico dotto, di questo nome, il quale aveva contribuito al rifiorimento delle belle lettere in Italia.

Questa storia si trova nelle poesie di Scaligero padre, con la elegia, e nelle lettere del figlio. È riferita anche negli *Scaligerana*, raccolta delle conversazioni di Giuseppe Scaligero. È molto verosimile che Giulio Scaligero abbia saputo qualche cosa di Brugnolo, di cui non si ricordava più, e che il sogno sia stato in parte il rinnovamento di un'antica idea, quantunque non vi sia stata quella reminiscenza così chiamata propriamente, la quale ci fa conoscere che abbiamo già avuto la stessa idea; per lo meno, non vedo alcuna necessità che ci costringa ad assicurare che non rimanga alcuna traccia di una percezione, quando questa non ha lasciato in noi un segno così forte, da farci ricordare di averla avuta.

24. — *F.* Bisogna che riconosca che voi rispondete assai naturalmente alle difficoltà da noi sollevate contro le verità innate. Può anche darsi che i nostri autori non le combattano nel senso che voi sostenete. Così torno a dirvi, Signore, che si è avuto qualche ragione di temere che l'opinione delle verità innate servisse ai pigri di protesta per esimersi dalla fatica delle ricerche, e desse agio ai dottori e ai maestri di porre a *principio dei principî* che i principî non debbano essere messi in questione.

T. Ho già detto che, se è questa la mira dei vostri amici, di consigliare cioè di cercare le prove di quelle verità,che possono esser provate senza distinguere se sono innate o no, siamo interamente d'accordo; e l'opinione delle verità innate, nel modo che le intendo io, non deve distogliere alcuno da tale prova giacchè, oltre che esser cosa buona cercare la ragione degli istinti, è una delle mie grandi massime cercare le dimostrazioni degli stessi assiomi; e mi ricordo che a Parigi, quando si burlava il

fu Sig. Roberval [183]), già vecchio, per il fatto che voleva dimostrare quelli di Euclide sull'esempio di Apollonio [184]) e di Proclo [185]), io feci vedere l'utilità di tali ricerche. Per ciò che riguarda l'opinione di coloro che dicono non doversi disputare contro colui che nega i principî, essa non vale interamente che riguardo a quei principî, i quali non potrebbero essere soggetti nè a dubbio nè a prova. È vero che per evitare gli scandali e i disordini, si posson fare, per le dispute pubbliche e per altre discussioni, dei regolamenti, in virtù dei quali sia proibito di mettere in contestazione certe verità stabilite. Ma è questa piuttosto questione di polizia che di filosofia.

---

183) Celebre matematico francese del '600.

184) Apollonio di Perga, geometra greco di Alessandria (circa 300 a. C.).

185) Famoso neoplatonico, morto ad Atene nel 485 d. C.

CIVICA

INDICE

Introduzione . . . . . *Pag.* 1

Nota bio-bibliografica . . . . . » 9

Prefazione ai Saggi . . . . . » 13

Libro primo: Delle nozioni innate . . . . . » 53

Cap. I - Se vi sono dei principî innati nella mente umana » 55

» II. - Non vi sono principî pratici che siano innati » 89

» III. - Altre considerazioni relative ai principî innati, speculativi e pratici . . . . . » 111

FINITO DI STAMPARE IN FIRENZE

PRESSO LA TIPOCALCOGRAFIA CLASSICA

IL 22 FEBBRAIO 1947

PENS[illegible]

AGOSTINO (S.), *De vera religione*. Introduzione e commento di P. [illegible] Bassi (pp. 128).

— *Confessioni* (Estratti). Introduzione, traduzione e commento di E. Vigoria (pp. 112).

ANSELMO D'AOSTA (S.), *Il Monologion*. Introd., trad. e note di L. Bandini (pp. XLIII-119).

ARISTOTELE, *L'Etica Nicomachea*. Luoghi scelti e tradotti con introduzione e note di M. Pirrone (pp. XXXVI-144).

— *Poetica*. Traduzione, intr. e note di F. Albeggiani (pp. XIV-82).

BACONE F., *Nuovo organo*. Estratti a cura di A. Saloni (pp. 160).

CAIRD E., *Il Cartesianismo* (Cartesio, Malebranche, Spinoza). Trad. di M. C. Bombelli (pp. 100).

CARTESIO R., *Discorso sul metodo*. Trad. di E. Carrara. Introd. e note di E. Gilson.

— *I principi della filosofia*. Libro I. *principi della conoscenza umana*. Traduzione introduzione e commento di I. Sciaky (pp. VIII-70).

CASSIRER E., *Il problema Gian Giacomo Rousseau*. Traduzione di M. Albanese (pp. 128).

DENTI M. A., *Scienza e filosofia in Meyerson*. Prefazione di A. Banfi (pp. XXVIII-376).

FEDERICI F., *La filosofia dei valori di Henrich Rickert* (pp. 108).

FEDERICI AJROLDI G., *Interpretazione del problema dell'essere in Maurice Blondel* (pp. 168).

GALILEI G., *Antologia*, a cura di A. Banfi (pp. 212).

GRASSI E., *Dell'apparire e dell'essere*, seguito da linee della filosofia tedesca contemporanea (pp. 98).

GUZZO A., *Giudizio e azione* (p. 196)

KANT E., *Fondamenti della metafisica dei costumi*. Introduzione e note di V. Delbos, a cura di E. Carrara (pp. 200).

[illegible] *Monologia*. [illegible] d[illegible] Bourboux, a [illegible] E. [illegible] (pp. VII-192).

— *Nuovi saggi sull'intelletto umano*. Prefazione [illegible] libro I. Trad. in[illegible] comm. di A. Cimmotti (pp. [illegible]).

LOMBARDI F., *Ludovico Feuerbach*, seguito da una scelta di passi tradotti (pp. 328).

— *Kierkegaard*, con una scelta di passi nuovamente tradotti, una bibliografia e 2 tavole f. t. (pp. [illegible]).

PLATONE, *La Repubblica*. Traduzione di G. Fraccaroli. Luoghi scelti e annotati da M. Valgimigli e L. M. Paluello (pp. 280).

— — Libri VI e VII. Traduz. di G. Fraccaroli, ann. da M. Valgimigli e L. M. Paluello (pp. 103).

— — Libro X. Trad. di G. Fraccaroli, ann. da M. Valgimigli e L. M. Paluello (p. 60) 4ª edizione.

— *Il Fedone*. Traduzione, introduzione e note di E. Carrara (pagine 245), 5ª edizione.

— *Il Gorgia*. Traduzione di G. Fraccaroli, introduzione e note di P. Ubaldi (pp. VIII-150) 3ª edizione.

— *Il Critone*. Trad., introd. e note di G. Lombardo (pp. 52).

— *L'Apologia di Socrate*. Trad. intr. e note di G. Lombardo (pp. 72).

— *Il Menone*. Traduzione di G. Fraccaroli, introduzione e note di D. Pesce (pp. 132).

QUADRI G., *Il pensiero filosofico di Sant'Agostino* (pp. 294).

ROLLA G., *Saggio critico sul Fedone* (pp. 96).

SCIAKY I., *Avviamento storico allo studio della filosofia*. Vol. I: *Da Talete a Occam* (pp. 230).

VARISCO B., *Conosci te stesso*. Edizione integrale (pp. 440).

— — Brani scelti e coordinati a cura di G. Allinea (pp. 224).

L. 300